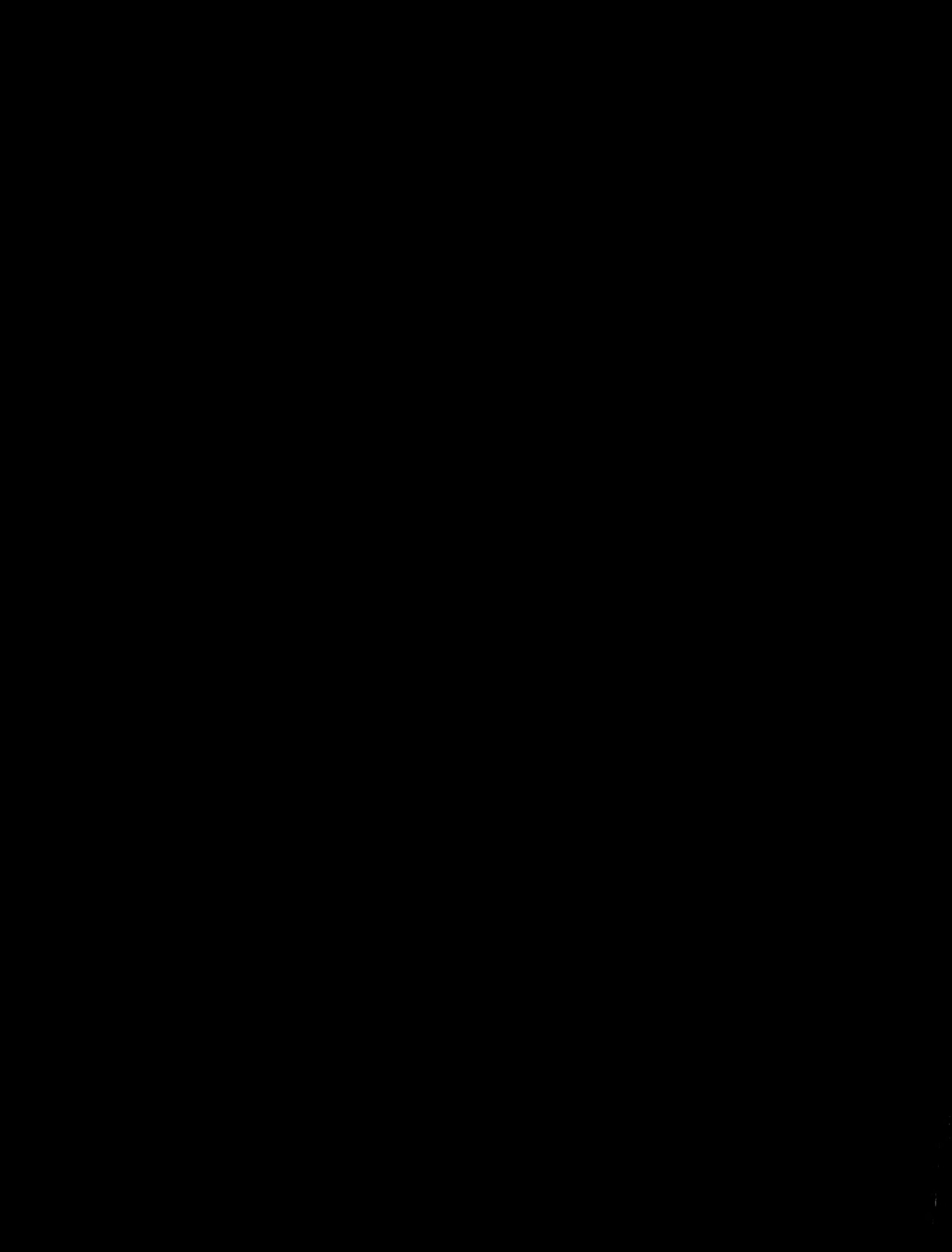


HANSA-SCHULE

IN

BERGEDORF BEI HAMBURG.

XIII. PROGRAMM.

OSTERN 1896.



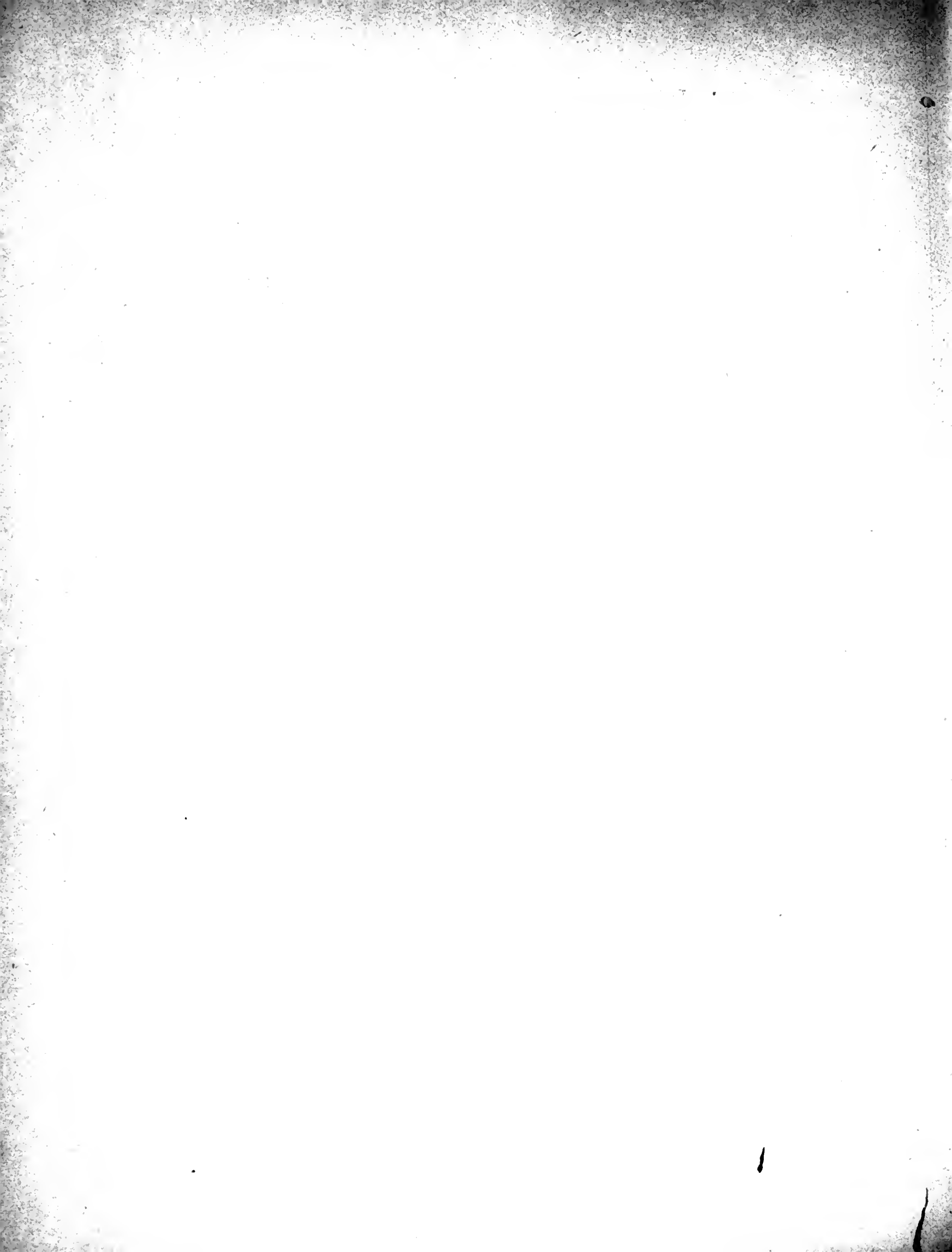
INHALT:

1) DIE ERKENNTNISTHEORIE IN PLATONS THEÄTET. VON WILHELM BRINCKMANN.

2) SCHULNACHRICHTEN. VON DIREKTOR DR. GROSS.

JENA,
FROMMANNSCHE HOF-BUCHDRUCKEREI
(HERMANN POHLE).
1896.

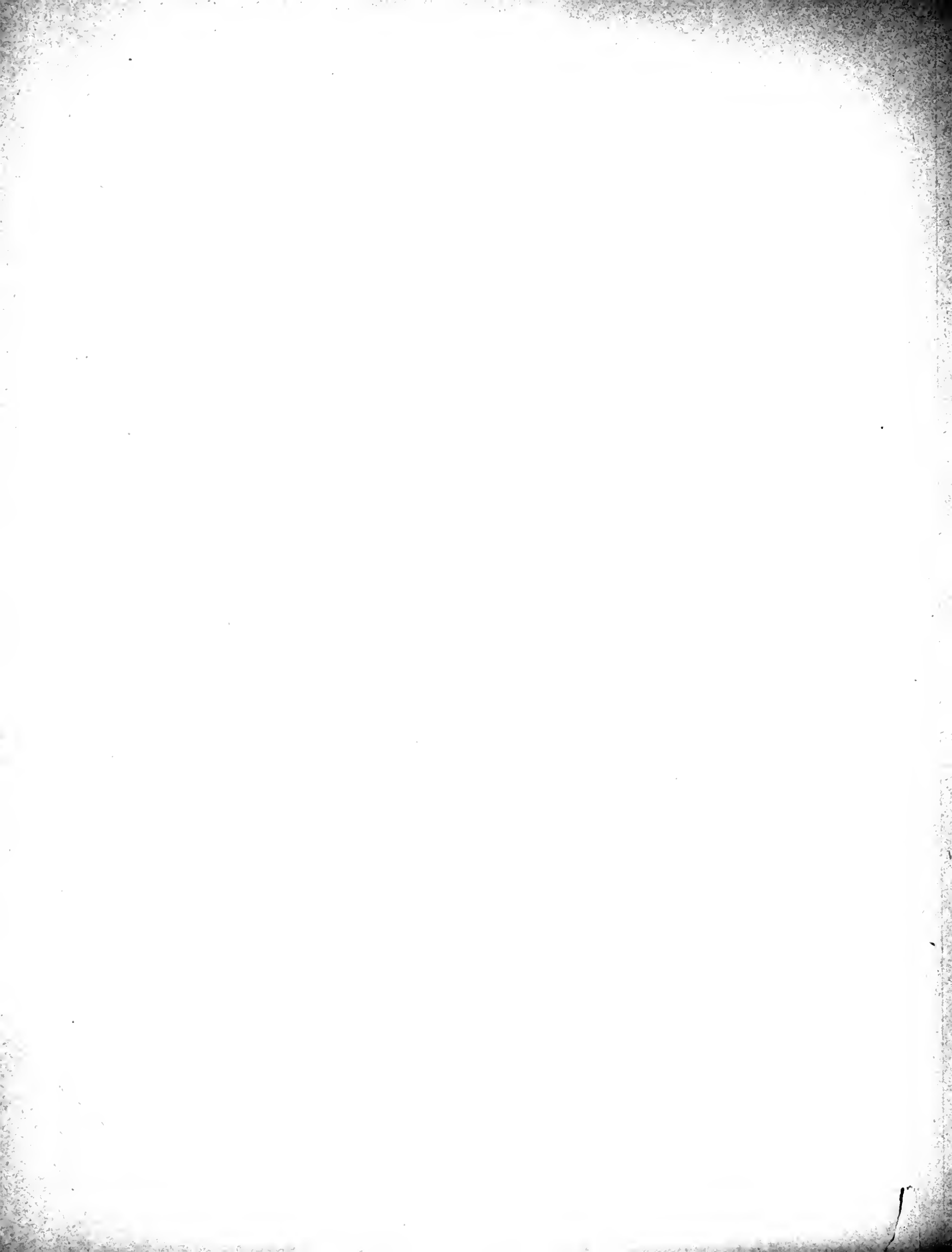
1896. PROGRAMM № 746.



Die Erkenntnistheorie in Platons Theätet.

Von

Wilhelm Brinckmann.



Platons Theätet handelt vom Begriffe des Wissens, der den allein wahren Anfang des Philosophierens bezeichnet. Sokrates kann des Begriffes der Wissenschaft nicht habhaft werden und richtet daher an Theätet die Frage: *τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη;* (146 C). Dieser nennt zuversichtlich einzelne Wissenschaften, die Geometrie, die Astronomie, die Schuhmacherkunst und die Künste der übrigen Handwerker. Sokrates belehrt ihn, es handle sich nicht darum, eine Reihe einzelner Wissenschaften aufzuzählen, sondern die verschiedenen Erscheinungsformen der einen Wissenschaft in einen allen gleichmäßig zu Grunde liegenden Begriff zusammenzufassen. So auf das Unwissenschaftliche seines Verfahrens aufmerksam gemacht und in die Kunst des Definierens eingeführt giebt Theätet die erste Definition vom Wesen des Wissens: *οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις* (151 E). Der erste Hauptabschnitt (151 D — 187 B) ist der Prüfung dieser Definition gewidmet.

Nach diesem Satze ist es also die sinnliche Wahrnehmung allein, die uns zum Wissen führt. Diese Behauptung führt natürlich zu der Lehre des Protagoras: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind; d. h. der Mensch ist das Maß für Wahrheit und Falschheit des Urteils. Denn wenn nach Protagoras der Mensch das Maß aller Dinge ist, so heißt das doch nichts Anderes, als daß die Dinge so sind, wie sie dem Einzelnen je nach seiner individuellen Empfindung erscheinen. Da aber Erscheinung und Wahrnehmung nur zwei aus verschiedenen Gesichtspunkten hervorgegangene Benennungen des gleichen Vorganges sind, so folgt hieraus die Koincidenz des protagoreischen Wortes mit der von Theätet versuchten Definition der Erkenntnis. Protagoras ist sich sehr wohl bewußt, daß nach seinem Satze ein allgemeingültiges Wissen von der Natur der Dinge nicht möglich ist, sondern immer nur die Subjektivität des Individuums Quelle der Erkenntnis ist; hat er doch sein Diktum durch ein Zurückgreifen auf die Lehre des Heraklit vom steten Flusse der Dinge zu stützen versucht. Nach der Auffassung dieses Philosophen kann von einem an sich Seienden überall nicht die Rede sein, da nichts ist, sondern alles wird. Diese Lehre wird uns schon durch alltägliche Erfahrungen nahegelegt: auf sinnlichem sowohl wie auf geistigem Gebiete bringt Bewegung das Leben, Ruhe den Untergang. Alle unsere Eindrücke empfangen wir durch das Zusammentreffen unserer Sinne mit einer Bewegung, die in der Mitte zwischen wahrnehmendem Subjekte und wahrgenommenem Objekte steht. Dieselbe Bewegung würde immer einen anderen Eindruck bewirken, sowohl wenn sie auf ein anderes Subjekt als auch zu anderer Zeit auf dasselbe Subjekt träfe. Nach derselben Lehre von der Relativität alles Seienden und der stetigen Bewegung muß der wahrgenommene Gegenstand selbst seinen Zustand stets verändern. Nun könnte es aber fraglich erscheinen, ob überhaupt bei fortwährender Bewegung unsere Sinne zur Wahrnehmung zu gelangen vermögen. Leute, die nur das als seiend gelten lassen, was sie mit den Fingern greifen können, haben in der That diese Schwierigkeit nicht gewürdigt, wie sie überhaupt auf ein geschlossenes philosophisches System verzichten. Einsichtsvollere aber, d. h. Protagoras, sind sich dieser Aporie

wohl bewußt geworden. Alles ist in ewiger Bewegung begriffen. Von der Bewegung sind zwei Arten vorhanden, die aktive und die passive; jene giebt den Anstoß zu einer Empfindung oder einer Wahrnehmung, diese erleidet den Anstoß. Thun und Leiden eignen übrigens nicht den Dingen an sich, vielmehr kann dasselbe in einer Beziehung ein Wirkendes, in anderer ein Leidendes sein. Die Wahrnehmung nun ist das Resultat des Zusammentreffens der vom Objekte ausgehenden und auf das empfindende Organ einwirkenden Bewegung und der im Subjekte dadurch hervorgerufenen, als Gegenwirkung entgegenkommenden leidenden Bewegung. Die Wahrnehmung entsteht im Augenblicke der Begegnung des agierenden Objektes und des reagierenden Subjektes. Die Dinge erhalten ihre Qualitäten erst durch ihr Thun oder durch ihr Leiden, die je nach der individuellen Beschaffenheit der Wahrnehmenden verschieden sein müssen. Wie das Subjekt nur wahrnimmt in Abhängigkeit von etwas Wahrgenommenem, so erhält das Objekt seine Eigenschaften nur durch das wahrnehmende Subjekt. Dem Einwande, daß man doch die Wahrnehmungen der Träumenden, der Wahnsinnigen, der Kranken unmöglich wahr nennen könne, wird entgegengehalten, daß der in einem solchen Zustande Wahrnehmende bei der Vereinigung seiner Wahrnehmung mit dem Objekte thatsächlich ein anderes Resultat erzielen muß als der Gesunde, der Wachende. Da jede Wahrnehmung der Wesenheit des Wahrnehmenden selbst angehört und keinen Irrtum zuläßt, so sind auch jene Wahrnehmungen Wissen. Nachdem Platon die Uebereinstimmung der Bewegungslehre des Heraklit und des Sensualismus des Protagoras mit der Definition des Theätet von der Identität der Wahrnehmung mit der Erkenntnis noch einmal kurz zusammengefaßt hat, begiebt er sich an die Kritik dieser Lehren.

Die zunächst gegen die Lehre von der Subjektivität aller Erkenntnis vorgebrachten Argumente haben nur eine scheinbare Beweiskraft, da sie nicht den eigentlichen Kern jenes Satzes treffen, sondern einen ihm von Platon untergeschobenen Gedanken der Widerlegung unterziehen. Der Satz des Protagoras hebt jedweden Unterschied zwischen Mensch und Tier auf. Da jedes wahrnehmende Wesen das Maß aller Dinge sein kann, vermag dann nicht jedes Schwein und jeder Affe zur Erkenntnis zu gelangen? Das Unwissenschaftliche dieses Beweises wird natürlich einem Protagoras nicht entgehen. Den zweiten Einwand, daß man Worte und Schriftzeichen einer fremden Sprache hören und sehen könne, ohne sie zu erkennen, daß also Wahrnehmung nicht mit Erkenntnis identisch sei, weist Theätet zurück mit der Bemerkung, daß man doch so viel von ihnen verstehe, als es Sache der Wahrnehmung sei. Daß wir die Fähigkeit besitzen, frühere Wahrnehmungen durch die Erinnerung zurückzurufen, muß Protagoras zugestehen. Gelangen wir aber, wie jener will, ausschließlich durch die Wahrnehmung zum Wissen, so ergiebt sein Satz den Widerspruch, daß wir dasselbe zugleich wissen und nicht wissen. Protagoras sieht das Unwissenschaftliche auch dieses Einwandes ein und weist ihn unter heftigen Anklagen gegen die sokratische Eristik mit der Bemerkung zurück, daß Sokrates jenen Widerspruch nur erzielt habe durch eine unberechtigte Gleichsetzung des Zustandes der Erinnerung und der Wahrnehmung; thatsächlich seien jene Zustände durchaus verschieden. Auf dem Gebiete der Wahrnehmung bleibe sein Satz von der Relativität alles Seienden bestehen. Durch seine Behauptung werde auch der Unterschied zwischen Weisen und Nichtweisen keineswegs aufgehoben. Die eine Wahrnehmung sei aber nicht wahrer als die andere, vielmehr sei eine jede für einen jeden von unmittelbarer Gewißheit, wohl aber sei die eine Wahrnehmung besser als die andere.

Der Abschnitt 170 A — 179 C enthält die ernsthafte Bekämpfung des Sophisten durch Platon. Als erster durchschlagender Grund gegen die Behauptung des Protagoras, daß jedes für jeden so sei, wie es ihm erscheine, daß also jeder Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum aufzuheben sei, wird geltend gemacht, daß zu dieser Ansicht die Meinung aller Menschen, die doch Protagoras nach seinem Diktum als wahr anerkennen muß, im Widerspruche steht. Ueberall im Leben finden wir Leute, die solche suchen, denen sie die Leitung ihrer Angelegenheiten anvertrauen

können, also solche, die sich durch nichts Anderes von ihnen unterscheiden als durch das Wissen, und überall finden wir Leute, die lehren und gebieten können. Nach der Meinung der Menge besteht also ein Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen, zwischen Wahrheit und Irrtum. Die Theorie des Protagoras erzeugt also den Widerspruch, daß auch ihr kontradiktorisches Gegenteil wahr sein muß, sie hebt sich selber auf.

Derselbe Satz findet seine Widerlegung in dem Begriffe des Nützlichen und Schädlichen, über das die Zukunft entscheidet. Mag der Satz des Protagoras von der Relativität aller Urteile, wo es sich um gegenwärtige Wahrnehmung, auch um die Begriffe des Gerechten und Ungerechten, des Frommen und Unfrommen handelt, unwiderleglich sein, wo es sich um die Beschaffenheit eines zukünftigen Zustandes handelt, einen Nutzen oder Schaden, bleibt der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen größerer und geringerer Kenntnis unanfechtbar bestehen.

Die weitere Ausführung wird unterbrochen durch die herrliche Schilderung 172 C — 177 C, in der eine Parallele gezogen wird zwischen dem wahren Philosophen und dem unphilosophischen Staatsmanne. Die Staatsredner, von Jugend an der Furcht und der Schmeichelei unterthan, von der Menge und ihren veränderlichen Vorstellungen abhängig, verkrüppeln in ihrer Gesinnung, die Geringfügigkeit der Gegenstände, um die es sich handelt, macht ihre Seele kleinlich und ungerade, raubt ihnen das gerade und freie Wesen. Den Philosophen dagegen kümmert nicht die Gunst der Menge, seine Geisteskraft trägt ihn empor in das Reich der Gedanken. „In der That wohnt nur sein Körper im Staate, seine Seele aber schweift überall umher, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend und am Himmel die Sterne verteilend und überall jegliche Natur dessen, was ist, im Ganzen umfassend, zu nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend.“ Zwei Vorbilder sind in der Welt aufgestellt, das göttliche der größten Glückseligkeit und das ungöttliche des Elends; je einem von diesen werden die Menschen je nach der sittlichen Beschaffenheit ihres Handelns ähnlich. Der Philosoph wird stets, vom verkehrten Zustande abgekehrt, nach jenem Ideal der Gerechtigkeit streben.

Nach dieser Parallele wird in der Ausführung des zweiten gegen den protagoreischen Sensualismus ins Gefecht geführten Grundes fortgefahren. Protagoras selbst muß für die Beurteilung eines zukünftigen Zustandes die Thatsächlichkeit eines Unterschiedes zwischen Wissen und Nichtwissen anerkennen; hier ist nicht der Mensch, sondern der Wissende das Maß der Dinge. Der Umfang der Gültigkeit der protagoreischen Lehre ist durch diese beiden Gründe, deren einer entnommen ist aus dem Gegensatze zweier mit gleichem Anspruche auf Wahrheit versehenen Ansichten, deren anderer die Thatsächlichkeit der Verschiedenheit in den Ansichten über das Zukünftige hervorhebt, zwar um ein Bedeutendes beschränkt worden, allein die metaphysische Unmöglichkeit der Gleichsetzung von Wahrnehmung und Erkenntnis ist noch nicht erwiesen. Auf dem Gebiete der *δόξα* ist die Unhaltbarkeit des Sensualismus des Protagoras dargethan; ob dasselbe für die momentane Empfindung gilt, bedarf noch der Entscheidung. Zu dieser gelangt Platon, indem er zurückgreift auf die Allbewegungstheorie des Heraklit, die ja die Voraussetzung des protagoreischen Satzes bildet.

Heraklit fordert Absolutheit der Bewegung: alles, jedes Subjekt und jedes Objekt, ist also immerfort den beiden Arten der Bewegung unterworfen, der Veränderung des Ortes (*φορά*) und dem Wechsel der Beschaffenheit (*ἀλλοίωσις*). Beide Arten müssen den Dingen zugeschrieben werden; denn wollte man eine Art zwar anerkennen, die andere aber verneinen, so würde man Bewegung zugleich und Ruhe eines und desselben Dinges zugestehen, da der Begriff der Bewegung beide Arten enthält. Aus der Theorie des Heraklit aber ergiebt sich die unanfechtbare Folgerung, daß ein Zusammentreffen des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen, woraus ja nach Protagoras die Wahrnehmung resultiert, unmöglich ist. Denn da beide räumlich sowohl wie qualitativ immerfort in Veränderung begriffen sind, da beides auch nicht die kleinste Zeitdauer in demselben Zustande

beharrt, so ist das Zusammentreffen der Bewegungen, das παρὸν πάθος, undenkbar, und damit ist die Möglichkeit der Wahrnehmung ausgeschlossen. Etwas sehen hieße nach der Theorie von der absoluten Bewegung etwas Anderes sehen, oder, da ja ein seiendes Objekt fehlt, nichts sehen. Für jene Voraussetzung giebt es in der Sprache gar kein Wort, das die Gültigkeit und die Ungültigkeit einer Wahrnehmung zugleich ausdrücken könnte. Die Theorie des Heraklit, die die protagoreische Identifikation von Wissen und Wahrnehmung begründen sollte, macht also die Wahrnehmung überhaupt unmöglich.

Der Sensualismus des Protagoras ist somit seiner Voraussetzungen beraubt und in seiner Nichtigkeit bloßgestellt: die Beweisführung ist zu dem allerdings negativen Resultate gelangt, daß die Wahrnehmung, losgelöst von den anderen Geistesfunktionen, keine Erkenntnis zu vermitteln vermag. Im dritten Teile des ersten Hauptabschnittes, in dem die Definition des Theätet, daß αἴσθησις und ἐπιστήμη zusammenfallen, für sich allein der Prüfung unterzogen wird, beschränkt sich Platon nicht darauf, jenen Satz zurückzuweisen, sondern giebt uns eine positive Andeutung über das Wesen der Erkenntnis und weist der Wahrnehmung den ihr gebührenden Platz im Erkenntnisprozesse an. Die Sinne sind nur die Werkzeuge, die uns die Wahrnehmung vermitteln (δι᾽ ὧν ἕκαστα αἰσθανόμεθα 184 C), nicht die direkten Träger der Wahrnehmung (μᾶλλον ἢ οἷς sc. ἕκαστα αἰσθανόμεθα l. c.). Denn befremdend wäre es doch, wenn eine Mehrheit von Wahrnehmungen in uns nebeneinander sich befände, die nicht auf eine einzige ἰδέα zusammenliefen, der man den Namen ψυχή oder irgend einen anderen geben mag, womit wir dann mittels der Sinne als Werkzeuge das Wahrnehmbare wahrnehmen. Die zum Körper gehörigen Sinne vermögen nur eine einzelne Wahrnehmung zu vermitteln, je nach ihrer Beschaffenheit, das Gehör den Ton, das Gesicht die Farbe; will der Mensch aber mehrere Sinneswahrnehmungen der Zahl nach zusammenfassen oder vergleichen nach ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, so lassen ihn die Sinne im Stich; für eine solche Thätigkeit existiert kein Sinn, sie wird vielmehr ausgeübt durch die Seele. Der Sinn wird nicht berührt von den Wahrnehmungen der anderen Sinne, auch über seine eigene Wahrnehmung giebt er kein Urteil, da er sie nicht auf andere beziehen und so das ihnen Gemeinschaftliche erfassen kann. Die über die einzelnen Wahrnehmungen sich erhebenden Begriffe des Seins, der Identität und der Verschiedenheit, der Aehnlichkeit und der Unähnlichkeit, der Einheit und der Vielheit, des Schönen und des Häßlichen, des Guten und des Bösen gehören der durch ihr eigenes Wesen das allen Dingen Gemeinsame erfassenden Thätigkeit der Seele selbst an. Mit der Wahrheit nun ist untrennbar verbunden das Sein, die οὐσία, und Wahrheit wiederum eignet unbedingt dem Wissen, der Erkenntnis. Da aber nach den vorausgegangenen Auseinandersetzungen die Wahrnehmung nicht die οὐσία zu ergründen vermag, so ist Wahrnehmung nicht Erkenntnis, die Definition Theätets vom Wissensbegriff ist falsch.

Die Erkenntnis ist also nicht zu suchen unter der Wahrnehmung, sondern unter dem Namen, den die Seele führt, wenn sie sich allein mit dem Seienden beschäftigt (ὅταν αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα 187 A). Diese höhere, reflektierende Thätigkeit der Seele, im vorhergehenden Teile mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet, wird jetzt im zweiten Hauptteile (187 B — 201 C) δοξάζειν genannt, und da natürlich die δόξα ἀληθής und ψευδής unterschieden werden müssen, wird jene als Erkenntnis erklärt (κινδυνεύει ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι 187 B). Vorstellung, Meinung, Ansicht, alle drei Worte decken nicht den Umfang der griechischen δόξα, die die geistige, zwischen Wahrheit und Irrtum schwankende Thätigkeit auf subjektivem Gebiete bezeichnet. Wir geben die δόξα gleichmäßig durch Vorstellung wieder. Die Prüfung der zweiten Definition wird unterbrochen durch den Versuch, das Vorkommen der falschen Vorstellung, des Irrtums, zu erklären, das dem Sokrates nach seinem eigenen Geständnis schon früher und auch jetzt große Verlegenheit bereitet hat. Die Thatsächlichkeit der ψευδὴς δόξα ist ja durch Theätets Definition bereits anerkannt worden.

Lassen wir zunächst, so argumentiert Sokrates, die Vorgänge des Lernens und des Vergessens außer acht, so sind zunächst zwei Möglichkeiten vorhanden: entweder wir wissen etwas oder wir wissen etwas nicht. Wird die Frage vom Gesichtspunkte des Subjektes aus erwogen, so müßte der Irrende entweder ein Gewußtes für ein anderes Gewußtes, oder ein Nichtgewußtes für ein anderes Nichtgewußtes, oder ein Gewußtes für ein Nichtgewußtes oder schließlich ein Nichtgewußtes für ein Gewußtes halten. Aber alle vier Fälle sind gleich unmöglich, da immer Wissen und Nichtwissen in Beziehung auf dasselbe Objekt ausgesagt wird.

Beleuchtet man die Frage vom Standpunkte des Objektes aus und geht man vom Gegensatze des Seins und des Nichtseins aus, so hieße Irren Seiendes für Nichtseiendes halten oder umgekehrt. Aber ein Nichts vorstellen heißt überhaupt nichts vorstellen. Auch hier scheint die Möglichkeit des Irrtums ausgeschlossen.

Nimmt man den Irrtum als eine Verwechslung von Vorstellungen (*ἀλλοδοξία*), so ergeben sich die gleichen Widersprüche. Sokrates bringt dies dem Theätet durch die Erklärung der *δόξα* als eines *λόγος εἰρημένος*, als eines Selbstgespräches der Seele, zum Bewußtsein. Die Seele kann nicht zu sich selbst sagen, das Schöne sei häßlich, das Ungerechte gerecht, der Ochse sei ein Pferd, d. h. damit eine Verwechslung zustande käme, müßte man in diesem Gespräche zu sich selber sagen, etwas Gewußtes sei etwas anderes ebenfalls Gewußtes, und so würde das Gewußte nicht gewußt. Ebensowenig kann etwas Gewußtes mit etwas anderem Nichtgewußten verwechselt werden.

Sokrates hält es nunmehr für nötig, auf die erste Definition zurückzugreifen und zu prüfen, ob man nicht voreilig bestritten habe, daß man etwas zugleich wissen und nicht wissen könne. Er bezieht den Begriff der Verwechslung nicht mehr auf allgemeine Begriffe, sondern auf die gegenwärtige Wahrnehmung und ihre Aufbewahrung im Gedächtnis. Zur Veranschaulichung dieses Gedankens bedient er sich eines Gleichnisses. Es befindet sich in unserer Seele als ein Geschenk der Mnemosyne, der Mutter der Musen, eine Wachstafel, bei dem einen größer, bei dem anderen kleiner, hier von reinerem Wachse, dort von schmutzigerem, bei einigen härter, bei anderen feuchter. Auf diese prägen sich die Bilder der von uns wahrgenommenen Gegenstände ab. Von einem Irrtum kann hier nur die Rede sein, wenn ein Gegenstand, von dem bereits ein Abdruck auf der Wachstafel vorhanden ist, bei erneuter Wahrnehmung nicht auf dieses Bild in der Seele, sondern auf ein ihm nicht entsprechendes in der Vorratskammer des Bewußtseins vorhandenes Gedächtnisbild bezogen wird. Verwechslung findet sich also beim Zusammentreffen von Gedächtnisbildern und Wahrnehmungen. Sokrates erkennt einen doppelten Grund für das Zustandekommen dieses Irrtums: entweder tritt die Wahrnehmung von weitem und nicht deutlich genug ein, sodaß die Seele nicht imstande ist, in der Schnelligkeit die Gedächtnisbilder und die Wahrnehmungen in richtige Beziehung zu einander zu setzen; oder aber — wenn das Wachs zu feucht oder zu hart oder unrein ist oder zu wenig Raum hat — die Gedächtnisbilder sind von vornherein nicht den Wahrnehmungen, die sie ja hervorgerufen haben, entsprechend ausgefallen.

Die Möglichkeit des Irrtums als einer Verwechslung von Wahrnehmung und Gedächtnisbild ist zugegeben. Aber diese Erklärung berührt nicht eine andere Art des Irrtums, deren Thatsächlichkeit anerkannt werden muß, nämlich die Verwechslung von *ἔννοιαι*, von Vorstellungen im reinen Denken, deren Gegenwart nicht von einer sinnlichen Affektion, sondern von der Reproduktionskraft der Seele abhängig ist. Wie kommt es, daß jemand, der die Sieben und die Fünf als Vorstellungen besitzt, nach ihrer Summe gefragt irrend Elf statt Zwölf nennt und bei größeren Zahlen noch mehr irrt? Sokrates sucht sich dieser Aporie zu entwinden, indem er unterscheidet zwischen dem *κεκτῆσθαι* und dem *ἔχειν* der *ἐπιστῆμαι*, zwischen dem ruhenden Besitze der Erkenntnisse und ihrer gegenwärtigen Anwendung. Zur Veranschaulichung vergleicht er die Seele mit einem Taubenschlage, dessen Bewohner wir zwar besitzen, aber nicht jeden Augenblick in unseren Händen halten. Hierzu ist erst das Wiederhaschen nötig. Ebenso steht es mit unserem

Wissen: durch Belehrung oder eigene Forschung sind wir zwar im Besitze vieler Kenntnisse, aber sie sind uns nicht immer gegenwärtig, wir haben sie nicht. Hierzu bedarf es erst eines geistigen Wiedererfassens. Hierbei kann nun ebenso wie beim Wiederfangen der Tauben ein Vergreifen stattfinden. Findet man die gesuchte Erkenntnis wirklich, so hat man die *ἀληθὴς δόξα*, ergreift man statt der abwesenden gesuchten Erkenntnis eine andere, so findet *ψευδὴς δόξα* statt, man irrt. Aber diese Unterscheidung zwischen dem *κεκτῆσθαι* und *ἔχειν* der *ἐπιστῆμαι* genügt dem Sokrates nicht: hilft sie doch nicht über den Widerspruch hinweg, den schon die früheren Erklärungsversuche hervorgerufen hatten, daß man nämlich dasselbe zugleich wisse und nicht wisse. Es ist doch schwer begreiflich, wie man etwas, das man kennt, verkennen kann, wie man etwas Bekanntes mit einem anderen Bekannten verwechseln kann. Bei dem Augenblicke, wo die *ἐπιστῆμαι* eingefangen werden, wo also aus dem *κεκτῆσθαι* ein *ἔχειν* wird, ist doch die Seele thätig. Theätet sucht die Schwierigkeit zu lösen, indem er in der Seele nicht nur *ἐπιστῆμαι*, sondern auch *ἀνεπιστημοσύναι*, also richtige und falsche Vorstellungen, umherfliegen läßt, durch deren Ergreifung der Irrtum entstehe. Aber hiermit kommt man wieder bei der ersten Schwierigkeit an. Denn wir können nicht, beide wissend, das eine für das andere halten und müßten zudem Kenntnisse von Kenntnissen nnd Unkenntnissen annehmen, durchliefen also tausendmal denselben Kreis, ohne etwas zu gewinnen. Das Wesen des Irrtums ist nicht zu begreifen, bevor man des Begriffes der Erkenntnis habhaft geworden ist.

Die Definition des Theätet von der *ἐπιστήμη* als *ἀληθὴς δόξα* bedarf noch der Prüfung. Sie wird durch Berufung auf eine alltägliche Erfahrung widerlegt. Es ist die Aufgabe des Redners vor Gericht, Ueberzeugungen zu schaffen. Dies erzielt er durch Ueberredung, nicht durch Belehrung. Er erweckt im Richter eine Meinung, kein Wissen. Dieses könnte nur durch Autopsie oder durch vorausgegangene Belehrung entstehen. Gleichwohl kann jene Meinung sehr wohl die richtige sein. Es giebt also eine richtige Meinung, die kein Wissen ist, die Definition ist mithin unhaltbar.

Nicht als seine eigene Ansicht, sondern als einen Satz, den er von einem anderen vernommen habe, spricht Theätet die dritte Definition der *ἐπιστήμη* aus, die sie mit der *ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου* — der richtigen Vorstellung in Verbindung mit Erklärung — identificiert. Der Prüfung dieses Satzes ist der dritte Hauptabschnitt (201 C — 210 A) gewidmet. Auch Sokrates kennt diese Definition und vermag auch anzugeben, wie ihr Urheber sie des näheren begründet hat. Nach dieser Theorie giebt es von den ersten Elementen, den Urbestandteilen (*στοιχεῖα*), aus denen alles zusammengesetzt ist, keinen *λόγος*, man darf ihnen kein Sein, kein Nichtsein, keine Qualität zuschreiben, für sie gilt nur ein *ὄνομα*, sie dürfen nur genannt werden. Dagegen den Verbindungen von *στοιχεῖα*, den *συλλαβαί*, eignet der *λόγος*, der Ausdruck für die Verbindung der *ὀνόματα*; jene können durch nähere Rechenschaft erklärt werden. Wer nun Kenntnis des Zusammengesetzten *ἄνευ λόγου* hat, ist zwar im Besitze der Wahrheit, nicht aber der *ἐπιστήμη*. Diese bedarf noch der Fähigkeit, Rechenschaft abzulegen. Als Beispiel dient die Silbe in ihrem Verhältnis zu den einzelnen Buchstaben. Jene läßt eine Erklärung zu, diese können nur genannt werden. An diesem Beispiele, von dem die Ansicht ihren Ausgangspunkt und ihre Bezeichnungen genommen hat, wird die Sache geprüft. Nehmen wir an, die *συλλαβή* sei die Summe ihrer Teile, so ergiebt sich der Widerspruch, daß wir die Gesamtheit dessen kennen müssen, dessen Einzelnes wir nicht wissen. Oder aber fassen wir die *συλλαβή* als eine aus den Elementen entstandene besondere Gattung, die ihr eigenes Wesen und ihre eigene Gestalt für sich hat und verschieden ist von den *στοιχεῖα*: so darf ich diese Elemente nicht mehr als Teile auffassen. Thäte ich dies, so wäre die *συλλαβή* nichts als ein *ὅλον* dieser Teile. Da nun aber zwischen *ὅλον* und *πᾶν*, dem Ganzen und dem Gesamten, sich ein Unterschied nicht nachweisen läßt — denn sie sind beide das, dem nirgend etwas abgeht — so könnte ich die *συλλαβή* nur als Gesamtheit ihrer Teile auffassen. Stelle ich mir wiederum die *συλλαβή* als eine *ἰδέα ἀμέριστος* vor, als eine einheitliche, nicht aus Teilen bestehende Gestalt,

so fällt sie gerade unter den Begriff der *στοιχεῖα* und teilt mit ihnen das Geschick der Unerkennbarkeit.

Die ganze Theorie von der Unerkennbarkeit der Elemente wird schließlich widerlegt durch den Hinweis auf den Weg, den man thatsächlich bei jedem Lernen einschlägt. Gerade die Elemente sind es, die genau erkannt werden müssen, ehe man zur Wissenschaft gelangt. Die Erkenntnisse der Urbestandteile sind viel deutlicher und wirksamer als ihre Verknüpfungen.

Nach dieser Erörterung der objektiven Seite jener Theorie untersucht Platon den Begriff *λόγος*, durch dessen Hinzunahme zur richtigen Vorstellung ja Erkenntnis erreicht werden soll. *λόγος* scheint eine dreifache Bedeutung zu haben.

1) *λόγος* ist die Verdeutlichung der Gedanken durch die Stimme mittels der *ὀνόματα* und *ῥήματα*, der Haupt- und Zeitwörter. Somit würde die Definition lauten: Erkenntnis ist richtige Vorstellung mit Sprechen; wer *ἀληθὴς δόξα* hat und sie auszusprechen vermag, hätte danach auch Erkenntnis. Da aber nach dem früher Ausgeführten *ἀληθὴς δόξα* noch nicht Erkenntnis ist und durch jene Bestimmung vom *λόγος* als dem lautlichen Ausdrucke der *δόξα* gerade diese die Erkenntnis verbürgen soll, so kann jene Erklärung des *λόγος* nicht zum richtigen Begriffe der *ἐπιστήμη* führen.

2) *λόγος* ist Kenntnis der einzelnen Bestandteile eines Dinges. Daß aber auch dieser Begriff vom *λόγος* noch keine Erkenntnis verbürgt, wird an dem bereits vorher verwandten Beispiele der Silbe verdeutlicht. Wer das Wort *Θεαίτητος* mit *Θ* und *ε* schreibt, kennt offenbar die *στοιχεῖα* dieses Eigennamens. Trotzdem kann derselbe den Namen *Θεόδωρος* mit *Τε* schreiben, obwohl diese Silbe mit jener im Worte Theätet doch völlig identisch ist. Dem Schreiber waren die *στοιχεῖα Θ* und *ε* wohl bekannt, er kannte sie aber nur in ihrer ganz besonderen Anwendung im Namen *Θεαίτητος*, das Gesetz der Verbindung dieser Elemente war ihm unbekannt. Die Kenntnis der Teile bewahrt also nicht vor Irrtum, sie kann keine *ἐπιστήμη* genannt werden, sondern höchstens *ἀληθὴς δόξα*. Auch diese zweite Bedeutung von *λόγος* als der *διέξοδος διὰ στοιχείων* fügt zur *ὀρθῇ δόξα* keine neue Bestimmung hinzu, wodurch diese zur *ἐπιστήμη* werden könnte.

3) Schließlich wird der *λόγος* gefaßt als Wissen des unterscheidenden Merkmales, als Angabe der differentia specifica, wie wenn man z. B. die Sonne erklären wollte als das Glänzendste von allem, was am Himmel um die Erde geht. Bei dieser Annahme würde man also mit der *ἀληθὴς δόξα* nicht das eigentümliche Wesen, das specifische Merkmal irgend eines Gegenstandes, z. B. der Person des Theätet, erfassen, sondern nur die Bestimmungen, die er mit anderen gemein hat. Aber wir dürfen eine Vorstellung doch wohl nur dann richtig nennen, wenn sie nicht nur das Allgemeine vorstellt, sondern sich gerade auf das bezieht, wodurch sich ein Gegenstand von allen anderen unterscheidet; es muß doch der *δόξα*, damit sie eine wahre sei, ein Unterscheidungsvermögen zugesprochen werden. Mit dem Hinzufügen des *λόγος*, als Angabe des specifischen Merkmales gefaßt, zur *ἀληθὴς δόξα* kommen wir in der Erklärung des Erkenntnisbegriffes keinen Schritt weiter, und der frühere Beweis, daß *ἀληθὴς δόξα* nicht Wissen sei, bleibt in Gültigkeit. Wie aber, wenn *λόγος* hieße die wissenschaftliche Erkenntnis der charakteristischen Merkmale? Setzen wir diese Begriffsbestimmung des *λόγος* in die Definition ein, so ergiebt sich die identische Gleichung: die *ἐπιστήμη* ist *ἀληθὴς δόξα μετ' ἐπιστήμης*. Also auch in dieser Fassung des *λόγος* ist der Versuch, die *ἐπιστήμη* zu definieren, vergeblich gewesen.

Weder die Wahrnehmung, so schließt Sokrates, noch richtige Vorstellung noch die richtige Vorstellung mit Erklärung ist Wissen. Der Gewinn aber sei aus der ganzen Untersuchung erwachsen, daß man jetzt nicht mehr etwas zu wissen glaube, was man nicht wisse.

Im Bisherigen hat mich die Absicht geleitet, den Gedankengang des Theätet als eines in sich geschlossenen Ganzen der Absicht des Verfassers entsprechend unter gänzlicher Verzichtleistung auf die Einfügung eigener Reflexionen darzustellen. Dieser Forderung mußte genügt werden, ehe wir den Gehalt des Dialogs vom philosophisch-kritischen Standpunkte aus betrachten und für das Ganze des platonischen Systems mit Sicherheit verwerten können.

Lassen wir die verschiedenen Einleitungen außer acht, die uns auf die Behandlung des eigentlichen Gegenstandes führen, so sehen wir, daß von dem den Vorwurf der Untersuchung bildenden Wissensbegriffe der Reihe nach drei Definitionen aufgestellt werden, deren erste das Wissen mit der Wahrnehmung identificiert, deren zweite es als richtige Vorstellung bestimmt, während die dritte zur richtigen Vorstellung noch den λόγος hinzunimmt. Diese drei Definitionen werden nacheinander geprüft und nacheinander als unhaltbar verworfen.

Derselbe Gedanke Theätets, daß Wissen Wahrnehmung sei, so führt Sokrates aus, wird in anderer Form durch den Sensualismus des Protagoras ausgesprochen; und beide Sätze wiederum führen zurück auf die von Heraklit vertretene Allbewegungstheorie. Nachdem zunächst gegen das protagoreische Philosophem Einwürfe aufgestellt sind, denen Sokrates selbst die Kraft zur Widerlegung abspricht, durch die vielmehr „der platonische Sokrates die protagoreische Lehre gegen seine eigenen vorläufigen Einwürfe, so gut es ging, befestigt“ (Schleiermacher, Platons Werke II, 1, 120. 3. Aufl.), wird jener Satz ernsthaft angegriffen. Dümmler (Antisthenica 58 ff.) und Natorp (Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnisproblems im Altertum 10 ff.) vermuten mit guten Gründen in Antisthenes den, der die von Sokrates erst vorgebrachten, dann zurückgezogenen Einwendungen erhoben hat. Daß sich diese gegen Protagoras selbst, nicht, wie Dümmler (Antisthen. 60, Academica 174) will, gegen Aristipp richten, hat Natorp (Archiv f. Gesch. d. Philos. III, 348 ff.) erwiesen. Die Erörterung des zweiten ernsthaft gemeinten Einwandes wird unterbrochen durch den Vergleich der Philosophie mit den politisch-rhetorischen Beschäftigungen. Ueber die Bedeutung dieses Abschnittes gehen die Ansichten weit auseinander. Während einerseits Susemihl (Die genetische Entwicklung d. platon. Philos. 188), Berkusky (Platons Theaitetos 19 ff.), Kreienbühl (Neue Untersuchungen üb. d. platonischen Theätetos 8), Michelis (Platons Theätet 64 ff.) u. a. mit großer Entschiedenheit für die Zugehörigkeit dieser Stelle gerade zu der sie einschließenden Auseinandersetzung eintreten, bezeichnet Bonitz (Platonische Studien 68 ff., 73 ff. 3. Aufl.) jene Parallele als einen schlechthin eine Unterbrechung des Gedankenganges bildenden Abschnitt. Jene behaupten, gerade durch die unmittelbar vorher erwähnten Begriffe des Gerechten und Ungerechten, des Nützlichen und Schädlichen fühle sich Sokrates zu dieser neuen Untersuchung veranlaßt. In beredten Worten suchen sie die wohlberechnete Stellung und die grundsätzliche Bedeutung jener Episode hervorzuheben und legen ihr den Wert bei, daß sie, zwar nicht auf dialektischem Wege, sondern durch Anführung von Anschauungen, die den Stempel ihrer Wahrheit unmittelbar an sich tragen, den absoluten Subjektivismus des Protagoras auf sittlichem und somit, bei der von Platon geforderten Untrennbarkeit von Praktischem und Theoretischem, auch auf letzterem Gebiete endgültig widerlegen. Den Abschnitt so auffassen heißt aber doch die Flöhe husten hören. Die ihr gebührende Zurückweisung hat diese Platons Worte vergewaltigende Auslegung durch Bonitz erfahren. Dem Bedenken des Sokrates, daß man von einer Untersuchung in die andere komme, aus einer kleineren in eine größere, begegnet Theodoros durch die Bemerkung, daß doch die Unterredner unbeschränkte Muße zu solchen Untersuchungen haben, und Sokrates bestätigt dies, indem er als Gegenbild die durch die Wasseruhr zur Eile gedrängten Gerichtsredner aufstellt. Einzig und allein an diesen Gedanken schließt die Gegenüberstellung des Philosophen und des Staatsredners an, die kurz vorher erwähnten Begriffe des Nützlichen und des Schädlichen bieten nicht den Anknüpfungspunkt. Berkusky (a. a. O. 20) macht Bonitz zum Vorwurfe, aus seiner Bezeichnung der Parallele als einer bloßen Episode gehe hervor, daß er die den Abschnitt einleitenden Worte 172 B „Wir kommen

aus einer Untersuchung in eine andere, aus einer kleineren in eine größere" nicht genügend gewürdigt habe. Er fährt dann fort: „Was ist das für eine neu sich aufdrängende Untersuchung? Offenbar enthält die folgende Gegenüberstellung des Treibens der gewöhnlichen Staatsmänner und des Lebens der Philosophen eben den Gegenstand dieser neuen Untersuchung, welche bei der Rückkehr zu der „ersten Rede" (177 C) gar nicht mehr erwähnt wird, durch diese Episode also erledigt sein muß." Gerade die angezogenen Worte 172 B bezeichnen den Abschnitt als außerhalb des Gedankenganges stehend und dienen nur zur Kräftigung der von Bonitz vertretenen Ansicht. Wenn die sich neu aufdrängende Untersuchung eine andere und größere genannt wird, so setzt Platon sie deutlich aus dem Zusammenhange heraus. Und weiter: wenn Berkusky selbst die neue Untersuchung durch diese Episode als erledigt ansieht, so spricht er selbst ihr die Zugehörigkeit zu dem den Sensualismus des Protagoras bekämpfenden Teile ab. — Nach einer kurzen Schilderung der die Staatsredner beengenden Hast und Eile fragt Sokrates, ob man sich wieder zur alten Untersuchung zurückwenden wolle, oder ob auch die Schilderung der Philosophen gewünscht werde (173 B); am Schlusse lesen wir: „Doch laß uns hiervon, da es ohnehin nur beiläufig gesagt war, nun abstehen; wo nicht, so möchte uns immer neu Zuströmendes die erste Rede ganz verschütten" (177 C). An beiden Orten wird dem Abschnitte jeglicher Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden aberkannt. Der Kennzeichnung der Parallele durch die Teilnehmer am Gespräche entspricht ihre Verwendung für die Beweisführung gegen den Sensualismus des Protagoras. Aus dem ausführlichen Vergleiche wird für jene Argumentation überhaupt kein Kapital geschlagen, sondern im direkten Anschlusse an die letzten vor der Episode stehenden Worte wird in der Bekämpfung des protagoreischen Satzes fortgefahren.

Während so unbestreitbare Gründe, einmal die Art und Weise, wie Platon die Erörterung 172 C — 177 C an das Voraufgehende anknüpft und den abgerissenen Faden wieder aufnimmt, sodann der gänzliche Mangel an Verwertung dieser Schilderung für die Widerlegung des Protagoras, uns zwingen, jenen Abschnitt nur als Episode aufzufassen, so verliert sie damit noch nicht ihren Wert für den gesamten Dialog und für die zur Zeit der Abfassung des Theätet herrschenden politischen Verhältnisse. Die Darstellung, wie der Philosoph sich in seinen Handlungen nur von der Idee des Guten leiten läßt, wie er, abgewandt von den sinnlichen Erscheinungen, nach dem sucht, was die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit an sich ist, wie er in seinem Streben nach der Verähnlichung mit Gott zu wahrer Weisheit und Tugend gelangt, deutet darauf hin, daß nach Platon wahres Wissen nur zu erreichen ist durch Erhebung über die flüchtigen Erscheinungen der Sinnenwelt. Mit dieser Andeutung hat es aber sein Bewenden, und mit Recht nennt Schleiermacher (a. a. O. 125) diese Abschweifung „einen hellen Punkt, vermittelst dessen wenigstens der aufmerksame Leser sich in den verschlungenen Irrgängen des Gesprächs zurechtfinden könnte". Wie Berkusky (a. a. O. 21) diese Worte Schleiermachers als übereinstimmend mit seiner Auffassung von der Episode bezeichnen kann, ist mir unerfindlich. Wenige Zeilen vorher sagt Schleiermacher von dieser Abschweifung, „daß sie für die unmittelbare Fortschreitung des Gespräches eine höchst willkürliche Unterbrechung zu sein scheint, nicht ungezwungener herbeigeführt und nicht besser in Maß und Zügel gehalten, als jene mit Recht so sehr getadelte im Phaidros". Offenbar enthält die Episode zugleich einen Vorstoß gegen das knechtische und unwürdige Treiben der Staatsredner jener Zeit. Daß es bei der Unbestimmtheit der Abfassungszeit des Theätet eine müßige Aufgabe ist, hierin Genaueres festzustellen, bemerkt Bonitz (a. a. O. 69, Anm. 28) mit Recht.

Für die Grundthese, Erkenntnis ist Wahrnehmung, gegen die sich der Abschnitt 184 B bis 187 A richtet, brauchen wir keinen „besonderen, historischen Vertreter" (Natorp a. a. O. 354) zu suchen, sie ist bisher von niemandem aufgestellt worden. „Sie bezeichnet den dogmatischen Gesichtspunkt Platons, unter dem jene beiden sachlich einander nah verwandten und zugleich historisch zusammenhängenden Lehren geprüft werden, der aber für Platon auch unabhängig davon

seine Bedeutung hat" (Natorp a. a. O. 354). Daß diese Definition zu Platons Zeit wirklich aufgestellt worden ist, hat Rick (Neue Unters. über d. plat. Theätet 2 ff.) nicht zu erweisen vermocht. Auf die Bedeutung des die direkte Widerlegung der Definition Theätets enthaltenden Abschnittes komme ich unten ausführlich zurück.

Für die 184 B — 187 A erörterte von der Sinnlichkeit unabhängige Thätigkeit der Seele dünkt Theätet der bezeichnendste Ausdruck *τὸ δοξάζειν*, und hiermit ist der Weg für die weitere Entwicklung vorgezeichnet: Liegt Wissen auf dem Gebiete der Vorstellung, so ist richtige Vorstellung Wissen. Dieses Attribut giebt Sokrates Veranlassung, an ein Problem zu erinnern, das wegen seiner schon geahnten Schwierigkeit eine lange Auseinandersetzung erheischt, das Problem von der Möglichkeit der *ψευδὴς δόξα*. Der zweite Hauptteil zerlegt sich in zwei dem Umfange nach zwar sehr verschiedene, aber im Dialog selbst ausdrücklich als nicht zusammenhängend bezeichnete Abschnitte. Der Versuch, den Irrtum zu erklären, wird einmal durch die Worte des Sokrates 187 C, jetzt und auch früher schon sei er in großer Verlegenheit bei sich selbst und anderen gegenüber gewesen, da er nicht zu sagen wisse, was bei irrtümlicher Vorstellung im Menschen vorgehe und wie sie entstehe, worauf Theätet zum Versuche irgend einer Erklärung durch Erinnerung an die in der Episode des ersten Hauptteiles geschilderte Muße der Philosophen ermuntert, zweitens durch die das Ende dieser Untersuchung und den Uebergang zu einem neuen Gedanken kennzeichnenden Worte 200 C (*οὐκ ὀρθῶς ψευδῆ δόξαν προτέραν ζητοῦμεν ἐπιστήμης ἐκείνην ἀφέντες· τὸ δ᾽ ἐστὶν ἀδύνατον γνῶναι, πρὶν ἄν τις ἐπιστήμην ἱκανῶς λάβῃ τί ποτ᾽ ἐστίν*) umständlich und ausdrücklich als Digression bezeichnet. Bei der Zurücklenkung auf die von Theätet versuchte Definition vom Wissensbegriff wird diese als durch den vorhergehenden Abschnitt gänzlich unerschüttert vorgetragen und einfach durch Hinweisung auf eine dem praktischen Leben entnommene Thatsache widerlegt. Alles dieses kennzeichnet die Abhandlung über den Irrtum als eine Abschweifung, die für das Hauptthema nicht unbedingt erforderlich gewesen wäre. Der Aufwand „eines solchen Uebermaßes von Scharfsinn und Witz, um einen, wie es scheint, so wunderlichen und absurden Satz, wie den, daß es keine falschen Meinungen geben könne, zu widerlegen" (Ribbing, Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre I, 160, Anm. 319), ferner der Umstand, daß die Untersuchung jene Widerlegung nicht direkt ausdrückt, vielmehr den Satz von der Unmöglichkeit des Irrtums zu begründen scheint, sodann das Bestreben, eine der im ersten Hauptteile vorhandenen gleiche Anlage der Gesprächskonstruktion aufzuweisen, haben natürlich viele Ausleger veranlaßt, für die Untersuchung über die *ψευδὴς δόξα* einen engen und principiellen Zusammenhang mit den übrigen Teilen des zweiten Abschnittes zu suchen und sie als indirekten Beweis gegen Theätets Definition von der Identität des Wissens mit der richtigen Vorstellung zu fassen. Zeller (Die Philosophie d. Griechen II, 1, 590 ff. 4. Aufl.), Kreienbühl (a. a. O. 35 ff.), Susemihl (Jahresber. über d. Altertumswissensch. 1876, 310), Berkusky (a. a. O. 29 ff.) u. a. m. suchen den Zusammenhang durch folgende Argumentation zu gewinnen. Alle Schwierigkeiten, die sich der Erklärung des Irrtums entgegenstellen, gehen auf den einen Widerspruch zurück, daß man das, was man weiß, zugleich nicht wissen oder mit einem andern verwechseln müßte. Indem von dem Satze ausgegangen wird, daß von einem Objekte entweder ein Wissen oder ein Nichtwissen möglich ist, wird stillschweigend das *δοξάζειν* dem *εἰδέναι* gleichgestellt. Da nun die Erklärung der falschen Vorstellung nicht gelingt von jener von Theätet angenommenen Identität von Wissen und Vorstellung aus, da aber die Thatsächlichkeit des Irrtums nicht bestritten werden kann, so ist dies ein indirekter Beweis für die Unhaltbarkeit jener Identificierung. Es wird „die von Theätet gegebene Definition der *ἐπιστήμη* als *δόξα ἀληθής* auf apagogischem Wege widerlegt" (Zeller a. a. O.). Eine derartige Nutzbarmachung des der *ψευδὴς δόξα* gewidmeten Abschnittes für den ganzen Hauptteil hat etwas Bestrickendes: wird sie doch gewonnen unter gänzlicher Beiseitelassung von Platon fernliegenden Gedanken und wird doch durch sie der zweite Hauptteil ein festgefügtes Ganzes. Allein es fragt

sich, ob wir durch diese Deutung zu der erforderlichen Auffassung des Philosophen gelangen, ohne uns auf das Gebiet willkürlicher Kombination zu verlieren. Bonitz (a. a. O. 75 ff., 84 ff.), der mit vollem Rechte die Feststellung des thatsächlichen Zusammenhanges der einzelnen Abschnitte fordert aus der Art und Weise der Anknüpfung einer Erörterung an das Vorhergehende und des Zurückgreifens auf die unterbrochene Untersuchung durch den Schriftsteller selbst, bestreitet die von Zeller u. a. geforderte Zugehörigkeit des Abschnittes über die ψευδὴς δόξα zum zweiten Hauptteile mit Gründen, denen einiges hinzuzufügen ist. Daß die Motivierung der Untersuchung über den Irrtum diese als Digression bezeichnet, ist schon oben behauptet worden. Die Worte Theätets 187 D (εἴπερ γε καὶ ὁπῃοῦν φαίνεται δεῖν) auf des Sokrates Frage, ob er die ψευδὴς δόξα behandeln solle, bezeichnen nach Zellers Ansicht jene Untersuchung als zur Prüfung von Theätets Definition des Wissens gehörig. Ich verstehe unter ihnen nur so viel: „Warum sollen wir die Frage nicht erörtern, wenn sie überhaupt einer Besprechung wert ist? An Muße fehlt es uns ja nicht.“ Die Worte οὐ κακῶς ἐλέγετε σχολῆς πέρι, ὡς οὐδὲν ἐν τοῖς τοιοῖσδε κατεπείγει (187 D) künden die folgende Untersuchung als ein von der Dialektik des übrigen Dialogs losgelöstes Erzeugnis einer freien Stunde ausdrücklich an. Enthielten sie eine Widerlegung der Definition selbst, so wäre eine solche Rechtfertigung ihrer Inangriffnahme durch den Hinweis auf die Muße der Philosophie überflüssig, ja unzweckmäßig gewesen. Sokrates fährt dann fort: ὀρθῶς ὑπέμνησας. ἴσως γὰρ οὐκ ἀπὸ καιροῦ πάλιν ὥσπερ ἴχνος μετελθεῖν. κρεῖττον γάρ που σμικρὸν εὖ ἢ πολὺ μὴ ἱκανῶς περᾶναι (187 E). Diese Worte drücken nicht, wie Kreienbühl und Zeller meinen, das Bewußtsein aus, daß mit jener Erörterung nicht vom eigentlichen Gegenstande abgewichen werde, daß vielmehr dieser ohne jene nicht genügend erledigt werden könne, sondern sie enthalten den allgemeinen Gedanken, daß die gründliche Erwägung eines geringfügigen Gegenstandes der oberflächlichen Behandlung einer wichtigen Sache vorzuziehen sei. Nach Beendigung der Frage nach der ψευδὴς δόξα wird die Untersuchung über die zweite Definition πάλιν ἐξ ἀρχῆς wieder aufgenommen und ohne jegliche Rücksichtnahme auf das im Vorhergehenden gewonnene Resultat durch einen dem Gerichtsleben entnommenen Beweis widerlegt.

Nötigen uns somit schon Platons eigene Worte, den die ψευδὴς δόξα behandelnden Abschnitt als Digression zu fassen, wozu noch der gänzliche Mangel einer Andeutung in der Diskussion selbst kommt, daß Platon ihr die Kraft eines indirekten Beweises gegen Theätets Definition zumißt, so drängt uns vor allem die Auseinandersetzung über den Irrtum selbst dazu, ihre apagogisch beweisende Bedeutung zu leugnen. Die Versuche, den Irrtum zu definieren (188 A — 190 E) mißlingen allerdings, und wir wollen es vorläufig dahingestellt sein lassen, ob Platon diesen Ausführungen entscheidenden Wert beimißt oder ob ihm ihr sophistischer Charakter bewußt ist. Die dann folgenden Versuche, die Entstehung des Irrtums zu erklären (191 A — 200 D), machen aber die Annahme eines apagogischen Beweises schlechterdings unmöglich, da doch die Erklärung seiner Entstehung gelingt, nämlich auf dem Gebiete der gegenwärtigen Wahrnehmung und ihrer Aufbewahrung im Gedächtnis (191 A — 196 D). Die von uns angeführten Gründe gegen die Auffassung der Untersuchung über die Möglichkeit des Irrens als einer beabsichtigten indirekten Abweisung der Definition des Wissens als wahrer Vorstellung widerlegen zugleich die Ansicht Schubarts (Ueber d. zweiten und dritten Hauptabschn. d. plat. Theätet 9 ff.), der zwar mit uns bestreitet, daß die Denkbarkeit des Irrtums abhängig von der Voraussetzung behandelt werde, Wissen und richtige Vorstellung seien identisch, „der aber doch die einfachste Verbindung der fraglichen Stellen darin gegeben findet, daß Sokrates den jungen Denker nötigen will, sich des ganzen Inhaltes seiner Antwort bewußt zu werden, indem doch jedenfalls des Begriffs der richtigen Vorstellung, in der nach Theätet das Wissen bestehen soll, erst der wahrhaft mächtig ist, der die Genesis der falschen geben und damit sein richtiges Vorstellen in allen Fällen vor dem Umschlagen in das unrichtige bewahren, d. h. eben im Sinne des Theätet sein Denken zum Wissen erheben kann“.

Ein solcher Zusammenhang ist gewiß denkbar, leider aber gelangen wir so nicht zu einer unbefangenen Auffassung des Dialogs. Michelis (Platons Theätet 101 ff.) sieht in der Untersuchung über die ψευδὴς δόξα weder eine isoliert stehende Episode, noch einen apagogischen Beweis gegen Theätets Definition der ἐπιστήμη als ἀληθὴς δόξα, sondern „eine mit innerer Notwendigkeit des Denkens im Uebergange von der Wahrnehmung auf das δοξάζειν, vom Objektiven auf das Subjektive sich einstellende Untersuchung, die, nachdem die erste Hauptuntersuchung auf die letzten Grundprinzipien des Denkens und dadurch auf die Bedeutung der Negation hingewiesen hat [die beiden letzten Worte fehlen bei Michelis], vor allem die nun mit unwiderstehlicher Macht für den Wahrheitsforscher sich eindrängende Macht dieser Frage nach der Bedeutung der Negation bezeugt" (a. a. O. 102). Indirekt und unwillkürlich ist nach Michelis damit auch die Abweisung der δόξα und auch der ἀληθὴς δόξα als Wissen gegeben, da diese nicht mehr das Wissen sein kann, wenn jener der Gegensatz von Wahr und Falsch, von Nichtsein und Sein eignet. In einer solchen Auslegung vermag ich nur die eigene Ansicht des Erklärers zu erblicken, nicht aber das Bestreben, Platons Absicht bei der Abfassung des fraglichen Abschnittes zu erkennen. Diese zielt aber auf etwas ganz Anderes.

Theätet hat, da es auch eine falsche Vorstellung gebe, die wahre Vorstellung als Wissen definiert. Die Frage nach dem Irrtum hat Sokrates nach seinem Geständnis vielfach beschäftigt, und so wird in die Behandlung des Gegenstandes eingetreten. Wenn wir nun bedenken, daß in jener Zeit die Möglichkeit des Irrtums von verschiedenen Philosophen und Sophisten geleugnet wurde (Dümmler nennt Antisthen. 44 ff. unter Berufung auf Aristoteles [Metaph. Δ 29 p. 1024 b. 22] Antisthenes als den Urheber dieser Theorie), daß jener absurde Satz gar einen Schein der Wahrheit sich erworben hatte, so werden wir mit der Annahme nicht fehlgehen, daß die Episode über die ψευδὴς δόξα gegen verschiedene Ansichten von Philosophen polemisiert und zu der damals viel erörterten, das Wesen des Wissens behandelnden Frage Stellung nimmt. Das Selbstbewußtsein des Geistes, das in der sokratischen Zeit in verschiedenen Formen sich äußerte und von Platon unter des Sokrates Maske so häufig scharf getadelt und verspottet wird, hatte manche Philosophen zu der Behauptung getrieben, daß ein erfolgreicher Widerspruch gegen irgend ein Urteil unmöglich, der Irrtum undenkbar sei. Wie Protagoras in anderer Form die Lehre aussprach, Wahrnehmung sei Wissen, so setzten andere durch Leugnung der Möglichkeit des Irrtums jede Vorstellung dem Wissen gleich. Diese Theorie mußte Platon ad absurdum führen, wollte er nicht seiner Theorie von einer positiven und gewissen Erkenntnis den Boden entrissen sehen. Aber trotz der Ausführlichkeit in der Behandlung dieser Frage, trotz der Wichtigkeit der Beweise für die Wirklichkeit des Irrtums und der Erörterungen über seinen Begriff und seinen Umfang ist dieser Abschnitt als episodisch zu betrachten.

Es ist von vornherein festzuhalten, daß Platon jenen Satz von der Unmöglichkeit des Irrtums verwirft; seine Thatsächlichkeit wird 187 B (ἐπειδὴ καὶ ψευδής ἐστι δόξα) ausdrücklich anerkannt. Hoffmann (Der zweite und dritte Hauptteil von Platons Theätet 4) glaubt freilich, Platon zweifle ernstlich an der Möglichkeit des Irrtums: „denn sonst wäre ihm die Erklärung dieser Möglichkeit keine so wichtige Angelegenheit, daß er ihr einen so großen Teil des Dialogs widmen zu müssen glaubte". Aus der ganzen Untersuchung geht deutlich hervor, daß die Thatsächlichkeit des Irrtums auch nicht im mindesten in Zweifel gezogen wird. Gerade das Konstatieren seiner Wirklichkeit regt Sokrates zu seiner Erklärung an. Wenn Hoffmann eine solche abgeschmackte Ansicht dem Platon zumutet, so ist es freilich nicht zu verwundern, wenn er ihm überhaupt Unkenntnis in philosophischen Dingen vorwirft, die man heutzutage jedem Studenten verargen würde.

Unter Nichtbeachtung der Mittelzustände des Lernens und des Vergessens werden zur Definierung des Irrtums nur zwei Möglichkeiten vorausgesetzt: entweder wir wissen etwas oder wir wissen es nicht. Mögen wir nun die Frage vom Gesichtspunkte des Subjektes oder des Objektes

aus erwägen, immer ergiebt sich die Unmöglichkeit der Erklärung des Irrtums. Die Sophistik dieser Scheinbeweise ist mit Leichtigkeit zu enthüllen: Was man weiß, für ein anderes Gewußtes, was man nicht weiß, für ein anderes Nichtgewußtes, was man weiß, für ein anderes Nichtgewußtes, was man nicht weiß, für ein anderes Gewußtes halten, alle vier Fälle sind gleich unmöglich — so lautet das erste Sophisma. Der Trugschluß liegt darin, daß nicht unterschieden wird zwischen dem Wissen des Inhalts und Wesens und dem bloßen Wissen des Daseins. Platon erzielt seinen Trugschluß nur dadurch, daß er, um mit Schleiermacher (a. a. O. 344) zu reden, sich eines „garnicht wissenschaftlich bestimmten, überhaupt garnicht der Wissenschaft besonders angeeigneten Ausdruckes aus dem gemeinen Leben“ bedient, den jener Erklärer in vortrefflicher Nachahmung übersetzt durch: um etwas wissen und nicht um etwas wissen. Allerdings kann man das, was man garnicht weiß, nicht für ein anderes halten, dagegen etwas, von dessen Existenz man weiß, ohne seinen Inhalt zu kennen, kann sehr wohl Gegenstand eines Urteils, und somit auch eines falschen Urteils, eines Irrtums sein, so zwar, daß ihm ein Wesen zugeschrieben wird, das man weiß. Man kann z. B. von dem Dasein einer Person wissen, diese aber trotzdem bei der ersten Begegnung verkennen.

Der zweite Beweis geht aus von dem Gegensatze des Seins und des Nichtseins. Wer etwas vorstellt, stellt wenigstens ein Etwas (ἕν τι 188 E) vor; dieses eine Etwas kann aber nicht dem Nichtseienden angehören; wer also ein Nichtseiendes vorstellt, stellt überhaupt nichts vor — so folgert Sokrates und erweist dadurch, daß der Irrtum nicht gedacht werden kann als Vorstellen des Nichtseienden. Der Fehler dieses Beweises liegt in der absoluten Fassung des Begriffes der Negation. Ein absolut Nichtseiendes kann allerdings nicht Gegenstand der Vorstellung sein, wohl aber kann ich etwas vorstellen, was nicht das eine, sondern ein anderes ist. Die relative Natur der Negation wird von Platon im Sophistes beleuchtet. „Das Nichtseiende, ebenso wie das Nichtschöne, Nichtgerechte, bedeutet nur den Unterschied eines Seienden gegen ein anderes Seiendes und ist mithin selbst eine in die Menge des Seienden einzurechnende Art. Es ist nicht bloß das Sein des Nichtseienden anzuerkennen, sondern auch sein Begriff festzustellen, daß es nämlich die Verschiedenheit von Seiendem gegen Seiendes ist“ (Bonitz a. a. O. 173). Das Nichtsein ist nicht absolut zu fassen, es ist vielmehr die Negation eines bestimmten Seins, das Anderssein. Welchen Zweck verfolgt nun Platon mit jener umständlichen Darlegung, durch die scheinbar die Unmöglichkeit des Irrtums erwiesen wird? Keinen anderen, als den, den Leser mit dem Verfahren der Verfechter jenes unsinnigen Satzes bekannt zu machen. Sie zeigt uns die rohe Gestalt, in der der Begriff der falschen Vorstellung gewöhnlich sophistisch behandelt wurde, indem sie jedem Percipieren als solchem eine Wahrheit zuschrieben. Hoffmann, den „kein Heiligenschein der Autorität zurückschreckt“ (a. a. O. 8), diese mißglückten Versuche, den Irrtum zu erklären, als Platons eigenem Geiste entsprungen aufzufassen, hätte sich von seinem Irrtum überzeugen können durch Beachtung des Abschnittes 190 E—191 A, wo gesprochen wird von einer Menge von absurden Folgerungen, zu denen uns die Leugnung der Möglichkeit der ψευδὴς δόξα nötigen würde, und wo der 188 C aufgestellte Satz, daß es unmöglich sei, ein Gewußtes mit einem Nichtgewußten zu verwechseln, als voreilig behauptet einer Revision unterzogen wird. Auch Kreienbühl (a. a. O. 12 ff.) zeiht Platon grober Unwissenheit mit den Worten: „Dieses negative Resultat wird wesentlich dadurch gewonnen, daß Platon an dieser Stelle noch keine Ahnung besitzt, daß das subjektive Bewußtsein auch von etwas wissen kann, das faktisch doch nicht existiert, und daß derjenige, der etwas Nichtseiendes zum Gegenstande seines Nachdenkens macht, faktisch eben doch nachdenkt.“ Seine Argumentation gegen jene Scheinbeweise ist nicht der platonischen Anschauung gemäß, da er eben nicht einsieht, daß sie ganz im Sinne und Geiste jener die Möglichkeit des Irrtums bestreitenden Sophisten geführt sind. Zudem haben wir doch über völlig Unbekanntes oder garnicht Existierendes überhaupt kein Urteil, vielmehr müssen die beiden im Urteile aufeinander bezogenen Begriffe als Stoff in der Seele vorhanden sein.

Platon verläßt nunmehr den Boden sophistischer Abstraktion und geht zu einer gehaltvolleren Anschauung über, indem er den Irrtum in der *ἀλλοδοξία* suchen zu müssen glaubt, d. h. in der zwei Objekte miteinander verwechselnden Vorstellung. Diese hat also etwas Wirkliches zum Gegenstand, setzt es aber in unrichtige Beziehung. Diese Möglichkeit war bereits durch die subjektive Seite der vorhergehenden Beweisführung ausgeschlossen, jetzt aber, wo Platon eigene Gedanken vorbringt, gelangt er zu einem anderen Resultate. Es ist unmöglich, so führt Sokrates aus, zu sich zu sagen, das Schöne sei häßlich, das Gerechte ungerecht, das Pferd Stier oder eins zwei: nicht einmal ein Wahnsinniger oder ein Träumender könne so zu sich sprechen. Auf den ersten Blick scheint diese Behauptung der Erfahrung zu widersprechen, bei näherer Betrachtung erkennen wir das treffende Urteil und den tiefen Blick Platons in das innerste Wesen der Seele. Jene Begriffe, denen Platon Erhabenheit über jeden Irrtum zuschreibt, sind lauter Allgemeinbegriffe, entweder einander entgegengesetzt oder auf gleicher Stufe nebengeordnet. Allerdings können solche Begriffe niemals zu einem bejahenden Urteile verbunden werden: das Gute ist das Schlechte hat noch keiner zu sich gesagt. Der Umfang der Möglichkeit des Irrtums wird also schon hier verengt durch Ausschließung der Allgemeinbegriffe. Platon gewährt hier einen Ausblick auf das wahre Gebiet des Wissens, indem er, zwar nur in andeutender Weise, das Objekt des Wissens durchaus sondert von dem der Wahrnehmung und der Vorstellung, drängt aber die Untersuchung, die vielleicht voreilig auf das Gebiet der Allgemeinbegriffe sich begeben hat, unter Beachtung des streng epagogischen Weges in der Behandlung des Irrtums, auf den Stand der gewissermaßen unterbrochenen Beweisführung zurück.

Die Entstehung des Irrtums als *ἀλλοδοξία* versteht Theätet mit Hülfe des von Sokrates angestellten Vergleiches der Seele mit einer Wachstafel. Der weitere oder engere Raum der einzelnen Seelen drückt die größere oder geringere Stärke des Gedächtnisses aus, mit der verschiedenen Beschaffenheit des Wachses wird auf die verschiedene Schärfe und Klarheit der Vorstellungskraft hingewiesen. Zunächst wird der Irrtum erörtert als Verwechslung der in der Seele angenommenen Gedächtnisbilder, zu denen das sinnliche Moment der Wahrnehmung hinzutritt. Bedenken wir, daß unser Philosoph hier noch nicht die Begriffe, sondern die Vorstellungen sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände behandelt, so müssen wir ihm in seinen Ausführungen vollkommen beistimmen. In der That findet eine Vertauschung zweier Bilder erst dann statt, wenn wenigstens eins von ihnen mit einer äußeren Wahrnehmung zusammentrifft und sich, ohne zu ihr zu passen, mit ihr verbindet. Von der nach der strengen Methode mathematischer Kombination vorgenommenen Aufzählung aller der Fälle, in denen Irrtum nicht möglich ist (192 A—C), begeben wir uns gleich, um zu einem befriedigenden Verständnis zu gelangen, zu der Aufzählung der Fälle, in denen Irrtum möglich ist, und zu ihrer Formulierung (192 C—194 B). Zwei gleichzeitig wahrgenommene Gegenstände können im Augenblicke der Wahrnehmung verwechselt werden, wenn die Seele von beiden schon eine Vorstellung hat und nun Abbilder und Urbilder über Kreuz verbindet. Möglich wird diese Verwechslung, bei der vier Elemente auftreten, die beiden Wahrnehmungsbilder und die beiden Erinnerungsbilder, durch die Unklarheit der hinzutretenden Sinneswahrnehmungen. Dieser Vierzahl bedarf es nicht, damit ein Irrtum entstehe, wenn von vornherein die durch die Wahrnehmungen hervorgerufenen Gedächtnisbilder infolge der mangelhaften Beschaffenheit des Wachses, d. h. des Vorstellungsvermögens, jenen nicht entsprechend ausgefallen sind. In diesem Falle bedarf es nur dreier Elemente: Hat die Seele beide Bilder zweier Gegenstände als mit den betreffenden Wahrnehmungen schon an sich nicht übereinstimmende aufgenommen, so kann schon durch das Hinzutreten einer Wahrnehmung Verwechslung entstehen, indem die Seele den der zu ihr gehörenden Wahrnehmung nicht entsprechenden Abdruck mit der gegenwärtigen Wahrnehmung verbindet. Oder aber wenn in der Seele nur ein der ursprünglichen Wahrnehmung nicht entsprechendes Gedächtnisbild vorhanden ist, so kann Irrtum eintreten, wenn die gegenwärtige Wahrnehmung eines nicht

gekannten Gegenstandes auf das der ursprünglichen Wahrnehmung nicht entsprechend ausgefallene Bild eines ebenfalls wahrgenommenen Gegenstandes bezogen wird. Alle Verwechslungen mit den Sinnen wahrnehmbarer Gegenstände können nur unter diesen von Platon angegebenen Bedingungen stattfinden. Wenn trotzdem am Schlusse dieser Erörterung (195 B — 196 D) dem Sokrates Einwendungen gegen die oben gegebene Erklärung der Möglichkeit falscher Vorstellungen in den Mund gelegt werden, so ist jene damit noch nicht als durchaus falsch verworfen, sondern sie wird nur als unzureichend und nicht auf den ganzen Umfang des Problems ausgedehnt bezeichnet, da doch Vorstellungen untereinander verwechselt werden können, nicht nur Vorstellungen mit Wahrnehmungen. Und wenn Sokrates am Schlusse der Episode gesteht, eine Erklärung des Irrtums ohne Kenntnis vom Begriff des Wissens sei unmöglich, so müssen wir diese Erklärung des Irrtums bei hinzutretender Wahrnehmung von jener Voraussetzung ausnehmen. Die Erklärung des Zustandekommens des Irrtums auf dem Boden der sinnlichen Auffassung des Einzelnen bleibt als richtig bestehen.

Durch ein dem Gebiet des Rechnens entnommenes Beispiel, das sich auf die Addition unbenannter Zahlen bezieht, wird bewiesen, daß Irrtum im reinen Denken möglich ist, daß also Wahrnehmung kein notwendiges Element des Irrtums ist. Hiermit soll aber keineswegs das oben gewonnene Resultat ad absurdum geführt werden, sondern nur das Falsche einer Ausdehnung jenes einzelnen Falles auf das gesamte Gebiet des Irrtums dargethan werden. Um die Möglichkeit des Irrtums im rein formalen Denken zu erklären, scheidet Platon den Begriff des ἐπίστασθαι in die κτῆσις ἐπιστήμης und die ἕξις ἐπιστήμης. Indem wir nun versuchen, die Erkenntnis, die wir besitzen, einzufangen und so zur Verfügung zu haben, können wir fehlgreifen und statt der gewollten eine andere erhaschen. Wie kommt es, daß trotz der Anwendung jenes anscheinend so treffenden Vergleiches der Seele mit einem Taubenschlage der Versuch als mißlungen bezeichnet werden muß? Es wird von der falschen Voraussetzung ausgegangen, daß jedes einzelne der Elemente, aus denen der Irrtum erklärt werden soll, als eine ἐπιστήμη, ein fertiges, in sich abgeschlossenes, der Entwicklung zu neuen Erkenntnissen verschlossenes Wissen gesetzt wird, anstatt daß der Inhalt der Seele als eine Menge von Vorstellungen gefaßt wird, die zwar alle an sich wahr sein mögen, die aber erst durch ihre richtige oder falsche Verbindung wahre oder falsche Urteile ergeben. Unter jener falschen Voraussetzung ist es freilich unmöglich, aus lauter Richtigem etwas Falsches herauszugreifen. Das von Platon gewählte Beispiel der Verwechslung von Elf und Zwölf veranschaulicht deutlich das Fehlerhafte in der Beweisführung. Allerdings hat der Arithmetiker die Erkenntnisse der Zahlen 11 und 12, damit sind sie als solche ihm aber durchaus noch nicht die Summe von 5 und 6 und von 6 und 6. Die Werte von 5 und 6 sind ihm bekannt, aus ihnen soll er sich eine neue Vorstellung, die ihrer Summe, bilden, nicht aber eine in der Seele vorhandene Vorstellung wiederergreifen. Platon läßt Sokrates mit zwei Elementen operieren, während es für den Irrtum deren dreier bedarf: mit einem x (hier $= 5 + 7$) wird statt eines a (12) ein b (11) verbunden. Dieses x, die gesuchte Summe von $5 + 7$, nicht etwa 5 und 7 als einzelne Summanden gefaßt, wird völlig übersehen.

Wie verhält sich nun Platons eigene Meinung zu dieser Auseinandersetzung? War er sich des Fehlerhaften bewußt oder hat es nicht erkannt? Eine Antwort hierauf giebt uns der Abschnitt 196 D — 197 A. Platon bemerkt, es sei doch etwas Unverschämtes, von dem Begriffe des ἐπίστασθαι auszugehen, ohne daß man vorher das Wesen der ἐπιστήμη klargelegt habe. Schon im Vorhergehenden habe man sich fortgesetzt der Begriffe ἐπίστασθαι, γιγνώσκειν bedient, ohne den Wissensbegriff zu kennen, und dadurch sei die Untersuchung unrein geworden. Auch jetzt wolle er diese Freiheit benutzen, obwohl sie ein Unding sei. Mit dieser Angabe will Platon selbstverständlich nicht die fernere ungerechtfertigte Anwendung des Begriffes der ἐπιστήμη durch Hinweisung auf einen Präcedenzfall entschuldigen, sie besagt vielmehr, daß der vorhergehende

Abschnitt jenen Begriff nicht in seiner reinen Bedeutung, die ja überhaupt noch nicht gefunden ist, verwendet hat, daß er also nicht den Vorwurf verdient, eine zu definierende Sache als bekannt vorausgesetzt zu haben. Indem nun Platon den Begriff der ἐπιστήμη von vornherein auch in die Abhandlung über den Irrtum im reinen Denken hineinsetzt, wo die ἐπιστήμη in ihrer eigentlichen Bedeutung zur Anwendung kommt, da zeigt sich die Unmöglichkeit, den in der Verwechslung von ἔννοιαι bestehenden Irrtum zu erklären, bevor man des Wissensbegriffes habhaft geworden ist. Man darf nicht den erkenntnistheoretischen Zweck des ganzen Dialoges außer acht lassen: Eine befriedigende Erklärung des Irrtums bei reinen Vorstellungen konnte und durfte Platon nicht geben, wollte er nicht vorher den Wissensbegriff definieren. Dies aber hätte eine Vorwegnahme des Problems des ganzen Dialogs bedeutet. Also auch hier in der resultatlosen Erörterung des Irrtums im formalen Denken müssen wir den durchdringenden Geist Platons anerkennen und bewundern. Unter genauer Beobachtung des epagogischen Weges in dieser Digression mußte die Erklärung jener Art des Irrtums mißlingen, und die Worte 200 D, man habe übel daran gethan, die Frage nach der ψευδὴς δόξα aufzuwerfen, ohne sich über die Erkenntnis hinlänglich Klarheit verschafft zu haben, sind mit Beziehung auf den Irrtum im reinen Denken als durchaus ernstlich gemeint aufzufassen.

In dem von Theätet vorgeschlagenen Auswege, neben den ἐπιστῆμαι auch ἀνεπιστημοσύναι in den Geist hineinzuverlegen, findet Steinhart (Einleitungen zu Müllers Uebersetzung der platonischen Dialoge III, 80 ff.) „eine unverkennbare Hinweisung auf jene höhere, echt philosophische Erkenntnis, die schon im Charmides als ein Wissen vom Wissen bezeichnet wurde, nämlich auf die dem Philosophen unerläßliche Kritik des Wissens durch eine in das Wesen der Vernunft und ihrer Ideen eindringende Betrachtung“. Ich vermag in jenem versuchten Auskunftsmittel nur eine anders geformte Wiederholung des zwischen der ἕξις und der κτῆσις der ἐπιστῆμαι unterscheidenden Abschnittes zu erblicken. Von den Nichterkenntnissen gilt dasselbe wie von den Erkenntnissen: kann die Seele jene von diesen unterscheiden, so ist Irrtum unmöglich; kann sie es nicht, so kann sie auch nicht den Versuch machen, die richtige Erkenntnis zu fangen. Platon selbst verwirft jenen Gedanken und bezeichnet ihn als ungereimt, weil man über dem Wissen des Wissens und Nichtwissens noch ein höheres Wissen und so ins Unendliche fort annehmen müsse, um jedes Wissen auf seine Gültigkeit zu prüfen. Zu diesem Resultate mußte er kommen, solange der Wissensbegriff noch nicht definiert war. Steinhart freilich meint, Platon sei es mit jener Annahme des Wissens über dem Wissen voller Ernst gewesen, indem er dem die ἐπιστήμη ἐπιστήμης behandelnden Abschnitt im Charmides (165—172) in Uebereinstimmung mit Schleiermacher (in der Einleitung zum Charmides), Brandis (Griech.-röm. Philos. II, 1, 205) und Susemihl (a. a. O. 27) Gültigkeit in Platons Sinne beimißt und die vorliegende Stelle im Theätet mit jener Auffassung des Charmides in Einklang zu bringen sucht. Dagegen hat Bonitz (a. a. O. 241 ff.) völlig erwiesen, daß Platon die Beweise gegen die Möglichkeit eines Wissens des Wissens im Charmides selbst für gültig ansieht, und es läßt sich nicht verkennen, daß auch im Theätet die Annahme eines Wissens des Wissens mit der aus ihr resultierenden unendlichen Reihe von Platon verworfen wird.

Platon kehrt nach jener langen Digression über die ψευδὴς δόξα zu der Definition des Theätet, der die ἀληθὴς δόξα mit der ἐπιστήμη identificiert, zurück und fertigt sie unter völliger Nichtbeachtung der im Vorhergehenden gewonnenen Resultate in einem kurzen Beweisverfahren ab, indem er auf die Advokaten hinweist, die durch ihr Plaidoyer den Richtern eine Ueberzeugung beizubringen suchen, die zwar die richtige sein kann, aber noch keine Erkenntnis ist. Wir haben oben zu erweisen gesucht, daß nur durch diesen Abschnitt die Unhaltbarkeit der Definition Theätets erwiesen wird. Susemihl, der mit anderen einen engen Zusammenhang des die ψευδὴς δόξα behandelnden Teiles mit dem ganzen zweiten Hauptteile annimmt, sieht nun gar in jenem dem Gerichtsleben entnommenen Argumente nur eine Anwendung auf das praktische Leben, „ein

ergänzendes Seitenstück zu jener Entgegenstellung des Philosophen und des Staatsmannes im ersten Abschnitt“ (a. a. O. 199). Es ist dies eine ganz unphilosophische Zumutung; zudem müßte schon die Kürze jener Auseinandersetzung, wodurch sie eben bedeutungslos würde, uns vor dieser Annahme bewahren. Platon war es natürlich ein willkommener Anlaß, gerade den Sophisten und Rhetoren auf diese Weise seine Ansicht von der Erkenntnis mitzuteilen. Das über die Gerichtsreden Gesagte findet natürlich auf alle Ueberredungskünste Anwendung.

Ein Wissen, so führt Platon aus, kann das richtige Urteil des Richters erst genannt werden, wenn es auf Autopsie oder auf einer die eigene Zeugenschaft ersetzenden Belehrung beruht. Es wird hier also ausdrücklich die Abhängigkeit des Wissens von der sinnlichen Wahrnehmung betont (*ἰδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι* 201 B), während am Schlusse des ersten Hauptteiles als Resultat der bisherigen Untersuchung hingestellt wird, daß das Wissen nicht auf dem Gebiete der Wahrnehmung, sondern auf dem der reflektierenden reinen Seelenthätigkeit zu suchen ist. Wie vertragen sich diese beiden Angaben miteinander? Die meisten Erklärer gehen auf diese Schwierigkeiten überhaupt nicht ein, Schubart (a. a. O. 6) hält „jenen von der Rhetorik hergenommenen Beweis von dem Unterschiede der *ἐπιστήμη* und der *ἀληθὴς δόξα* für zu leicht erbracht“. Das richtige Urteil über die Stelle 201 B scheint uns v. Stein (Geschichte des Platonismus I, 15) zu fällen, wenn er sagt, es liege nicht in Platons Absicht, den Sinneswahrnehmungen jegliche Bedeutung für das Zustandekommen der Erkenntnis abzuerkennen, und sich hierfür auf 179 C beruft, wo es heißt: *περὶ δὲ τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται, χαλεπώτερον ἑλεῖν ὡς οὐκ ἀληθεῖς. ἴσως δὲ οὐδὲν λέγω· ἀνάλωτοι γάρ, εἰ ἔτυχον, εἰσίν, καὶ οἱ φάσκοντες αὐτὰς ἐναργεῖς τε εἶναι καὶ ἐπιστήμας τάχα ἂν ὄντα λέγοιεν, καὶ Θεαίτητος ὅδε οὐκ ἀπὸ σκοποῦ εἴρηκεν αἴσθησιν καὶ ἐπιστήμην ταὐτὸν θέμενος.* Einen weiteren Beleg für die v. Steinsche Ansicht bietet der den Irrtum als Verwechslung von Wahrnehmung und Vorstellung behandelnde Abschnitt 191 A — 196 D, wo doch in indirekter Weise als notwendige Bedingung aller Erkenntnis genügend klare Sinneswahrnehmung (neben hinreichender Schärfe der Vorstellungskräfte) bezeichnet wird. Mit diesen beiden Stellen haben wir also jenen Beweis vom Unterschiede der *ἐπιστήμη* und der *ἀληθὴς δόξα* als vollständig erbracht anzusehen und den scheinbaren Widerspruch in der Ansicht Platons über die Bedeutung der Sinneswahrnehmungen für das Wissen hinweggeräumt.

Während im ersten Hauptteile Theätet selbst eine Definition des Wissens aufstellt, die erst geprüft wird, nachdem andere mit ihr im wesentlichen übereinstimmende und gerade deshalb in den Dialog hineingezogene Theorien einer Betrachtung unterzogen worden sind, während wiederum im zweiten Hauptteile Theätet selbst es mit einer Definition versucht, die erst ihre Erledigung findet nach vorausgegangener Erörterung einer mit jener Definition zusammenhängenden, damals viel diskutierten Frage, hat es der dritte Hauptteil mit einer Definition zu thun, die Theätet nicht als seinen eigenen Gedanken, sondern als einen Satz bezeichnet, den er von anderen gehört hat und dessen er sich gerade jetzt erinnert. Die bereits vernommene Definition, Wissen sei richtige Vorstellung mit Erklärung (*μετὰ λόγου*), läßt Platon nicht willkürlich im Theätet auftauchen, sondern läßt in künstlerischer Weise durch das 201 B für die Erkenntnis geforderte *δύνασθαι διδάσκειν τῶν γενομένων τὴν ἀλήθειαν* in Theätet die Erinnerung an jene Definition erstehen. Sokrates faßt jene Worte des sich erinnernden Theätet als die Aussage eines einen schon fast vergessenen Traum sich ins Gedächtnis Zurückrufenden und leitet die Kritik der neuen Definition mit den Worten ein: *ἄκουε δὴ ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος* (201 D). In diesen Worten sieht Steinhart (a. a. O. 86) einen Hinweis auf die Ideenlehre. Die Behandlungsweise der antisthenischen Theorie zeigt uns aber, daß Sokrates mit jenen Worten hat andeuten wollen, daß die folgende Auseinandersetzung jene unklare Theorie aus ihrem Dunkel emporziehen wird. Daß Antisthenes der Urheber jener Definition ist, wird fast von allen Erklärern anerkannt. (Das Für und Wider lese man bei Susemihl a. a. O. 200 ff.) Analog dem in den beiden ersten Hauptteilen beobachteten Verfahren wird die Definition

des Wissens als einer *ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου* zunächst in dem Sinne betrachtet, in dem sie der Urheber gefaßt hat (201 C — 206 C), sodann unterzieht sie Platon einer allgemeinen Kritik ohne Rücksichtnahme auf die ihr von Antisthenes gegebene Bedeutung (206 C — 210 A). Diese Gliederung in zwei Abschnitte hat Bonitz (a. a. O. 80 ff.) in der ihm eigenen besonnenen Weise zur Evidenz gebracht durch Berufung auf die Worte 206 C und verwirft mit Recht das Verfahren Steinharts, Susemihls und Stallbaums (in der Vorrede zu seiner Ausgabe 27 ff.), die den Inhalt des Abschnittes 201 E — 206 B in das zweite Glied des zweiten Abschnittes 207 A — 208 B einfügen.

Von 201 E — 206 C wird nach dem Objekte des Wissens gefragt unter Zugrundelegung der Theorie des Antisthenes, wonach es einen *λόγος* nur vom Zusammengesetzten (*συλλαβή*), nicht von den Elementen (*στοιχεῖα*) giebt. Die Ansicht des Antisthenes, daß das Einzelne nur eine Benennung (*ὄνομα*) zuläßt, keine Aussage (*λόγος*), während das Zusammengesetzte einen *λόγος* hat, dessen Wesen eben in der Verknüpfung der Namen (*συμπλοκὴ ὀνομάτων*) besteht, führt nach der Kritik des Sokrates zu dem Widerspruche, daß das Zusammengesetzte, als etwas von den Elementen Verschiedenes aufgefaßt, nur als *ἰδέα ἀμέριστος* gedacht werden kann und somit gerade wieder unter den Begriff der *στοιχεῖα* fällt und mit ihnen die Unerkennbarkeit teilt. Aber nur als *ἰδέα ἀμέριστος* kann es vorgestellt werden wegen der für unmöglich befundenen Unterscheidung zwischen dem *ὅλον* und dem *πᾶν*. Faßt man aber die *συλλαβή* als die Summe ihrer Teile, so gilt vom Ganzen dasselbe wie von seinen Teilen, und auch so ist die Möglichkeit des *λόγος* ausgeschlossen. Um zum Verständnis dieser Argumentation zu gelangen, dürfen wir nicht vergessen, daß Sokrates der Anschauung des Antisthenes gemäß den *λόγος* nur als *συμπλοκὴ ὀνομάτων* versteht. Dieser faßte den *λόγος* einseitig unter dem Gesichtspunkte des Ganzen und seiner Teile auf, jede Aussage schien ihm der Form nach aus Namen, jedes Objekt der Sache nach aus den den Namen entsprechenden Gegenständen zu bestehen, er konnte mithin zu einer Unterscheidung des *ὅλον* vom *πᾶν* nicht gelangen. Sich ausschließlich auf Zahlengrößen beschränkend kam Antisthenes auch zur Lehre von der Unerkennbarkeit der Elemente, die man allerdings nicht weiter zerlegen kann. Irrend setzte er Unteilbarkeit gleich Unerkennbarkeit, indem er übersah, daß man auch auf andere Weise zur Erkenntnis gelangen kann. Antisthenes kennt nicht den Unterschied zwischen Quantitäts- und Qualitätsbegriffen, seine Theorie macht eine Unterscheidung von *ὅλον* und *πᾶν* deshalb unmöglich, weil sie sich auf Zahlengrößen beschränkt. Nach ihm kann jener Unterschied nur deshalb nicht gefunden werden, weil beiden nirgends etwas abgeht. Die Widerlegung der Lehre des Antisthenes durch Platon ist vollkommen richtig, insofern als er sie in der ihr von Antisthenes gegebenen speciellen Bedeutung würdigt. Diese Abfertigung erfolgt aber nicht, ohne daß Platon wenigstens eine Hindeutung auf seine Vorstellung vom Objekte des Wissens giebt. Theätet nämlich ahnt den Unterschied zwischen dem Ganzen und dem Gesamten und „wehrt sich recht mannhaft“ (204 E), ehe er seine Ansicht aufgiebt, überzeugt von der Identität jener beiden Begriffe durch den Hinweis darauf, daß beide gleich der Summe ihrer Teile seien. Wir sehen durch diese bewußte Sophistik die mögliche dritte Auffassung durchschimmern, wonach das Zusammengesetzte als Einheit der Teile ein Ganzes bildet, dessen Elemente ihr Wesen erst in dem Begriffe des Ganzen finden, das selbst nicht nur die Summe oder das Produkt von ihnen bildet, sondern eine die untergeordneten Begriffe beherrschende substantielle Einheit ist, erkennbar ist und dessen Erkennbarkeit nicht bedingt ist durch die vorausgehende der Elemente.

Von dieser von den meisten Erklärern geteilten Auffassung des Abschnittes 201 C — 206 C entfernt sich am meisten Hoffmann (a. a O. 11 ff.), der ganz übersieht, daß Platon fortwährend den *λόγος* im Sinne des Antisthenes als *συμπλοκὴ ὀνομάτων* faßt und die aus dieser Auffassung resultierenden Widersprüche aufweist. So kommt es, daß Hoffmann Platons Widerlegung dieser Lehre ganz unrichtig und unhaltbar findet und ihm den Vorwurf macht, er gebe mit ihr ein glänzendes Beispiel eines Sophismas. Man darf aber nach Hoffmanns Weisung die Kluft von zwei

Jahrtausenden nicht vergessen, die uns von Platon trennt und in der die Menschheit immerhin manches lernen konnte. Wenn Hoffmann den Nachweis zu liefern versucht hätte, daß die Kritik der Lehre des Antisthenes 201 C — 206 C ohne Rücksichtnahme auf die ihr von jenem gegebene specielle Bedeutung erfolge, so könnte man seinen Ausführungen weiter nachgehen; da er diese fast allgemein anerkannte entgegengesetzte Ansicht mit einigen ironischen Worten abfertigt, so entzieht sich sein Verfahren der Kritik.

Die 206 C — 210 A folgende Betrachtung der am Anfange des dritten Hauptabschnittes aufgestellten Definition erfolgt selbständig ohne Rücksichtnahme auf die ihr von Antisthenes gegebene Fassung. Nach Platon konnte der Urheber unter *λόγος* dreierlei verstehen: den sprachlichen Ausdruck durch Nomina und Verba, oder die Kenntnis der einzelnen Bestandteile eines Dinges oder die Angabe des unterscheidenden Merkmales. Die erste Definition wird mit gutem Grunde ohne weiteres verworfen. Die zweite den *λόγος* als Kenntnis der einzelnen Bestandteile bestimmende Definition hängt nach Platons eigenen Worten mit der schon erörterten Ansicht des Antisthenes zusammen, nach der die Erkenntnis in der Fähigkeit besteht, einen Gegenstand in seine letzten Bestandteile zu zerlegen, nur daß hier die von jenem Sophisten geleugnete Erkennbarkeit der Elemente außer acht gelassen wird. Auch diese Definition verwirft Platon mit vollem Rechte: Kenntnis der Bestandteile in ihrer speciellen Anwendung auf einen gegebenen Fall verbürgt allerdings noch kein Wissen, hierzu bedarf es vielmehr der Kenntnis der Bestandteile in ihrer allgemeinen Bedeutung, wodurch sie auch in anderen Fällen gemeinschaftlich zur Verwendung kommen. Nicht die Kenntnis der äußerlichen Gliederung in Silben oder Buchstaben verdient den Namen des grammatischen Wissens, wohl aber Kenntnis der wirklichen Bestandteile, wir würden sagen etymologisches Verständnis. Platon begnügt sich mit dem Nachweise, daß der *λόγος* auch in dieser zweiten Bedeutung als der Weg zum Ganzen durch die Bestandteile nicht die richtige Vorstellung zum Wissen zu erheben vermag; er widerlegt die Definition, ohne sie zu ergänzen, obwohl es gerade hier sehr nahe gelegen hätte, den Unterschied zwischen Vorstellen und Wissen aufzuweisen. Wenn nun Platon in diesem Abschnitte den Elementen die Eigenschaft, Erkenntnisse zu vermitteln, rundweg abspricht, während er 206 A ff. behauptet, daß gerade auf der Kenntnis der Elemente jeder Fortschritt beruht, so vermögen wir in Uebereinstimmung mit Kreienbühl (a. a. O. 28 f.) in dem zweiten Abschnitte keine positive Weiterbildung der Erkenntnislehre zu erblicken, sondern „nur das Korrektiv des ersten Abschnittes und somit eine Reaktion gegen den dort vorgetragenen Empirismus, indem Platon die Kenntnis des Einzelnen zwar auch jetzt nicht verwirft, sie aber von der eigentlichen Erkenntnis durchaus unterschieden wissen will“.

Der dritte Versuch endlich, den *λόγος* als Angabe des unterscheidenden Merkmals zu fassen, scheint nach des Sokrates Worten von ferne besehen zum Ziele zu führen; tritt man aber näher hinzu, so erweist er sich als der ärgste Mißgriff (208 E). Im Unterschiede von dem so definierten *λόγος* würde dann die *ὀρθὴ δόξα* sich auf das Allgemeine beziehen, also gerade auf das Gebiet, das im Abschnitte 184 B — 187 C für die nicht mit der *δόξα* identische *ἐπιστήμη* in Anspruch genommen wurde. Platon weist aber nach, daß schon die *δόξα*, um wahr zu sein, gerade auf das sich beziehen muß, wodurch sich ein Gegenstand von allen anderen unterscheidet, und so schwindet der Widerspruch mit der früheren Ansicht.

Es erübrigt noch, die Frage nach dem einheitlichen Zwecke und dem Resultate des Dialogs zu erörtern. Die an den Anfang des eigentlichen Dialoges gestellte Frage: Was ist Wissen? wird durch das ganze Gespräch festgehalten und zwar wird sie derart behandelt, daß Definitionen aufgestellt und in ihrer Unhaltbarkeit erwiesen werden und daß zugleich Theorien anderer Philosophen, die sich mit den aufgestellten Definitionen im wesentlichen decken, der Kritik unterzogen

werden. Mit Recht macht Bonitz auf die Symmetrie der Gesprächskonstruktion aufmerksam, wonach jene beiden so nahe verwandten Seiten der Behandlung nie miteinander vermischt, sondern streng und klar unterschieden werden. Wie Platon erst 184 B—187 C die direkte Widerlegung der ersten Definition folgen läßt, nachdem Protagoras und Heraklit abgefertigt worden sind, findet sich 200 E—201 D die Widerlegung der zweiten Definition nach vorausgegangener Diskutierung der Frage nach der ψευδὴς δόξα, während endlich 206 C—210 die Unhaltbarkeit der dritten Definition erwiesen wird, nachdem sie in dem ihr von ihrem Urheber speciell gegebenen Sinne dargelegt worden ist. Diese drei Abschnitte lassen sich zu einer ununterbrochenen Gedankenreihe verbinden: Die Wahrnehmung kann nicht für Wissen gelten, da in der Seele eine Thätigkeit vorhanden ist, die sowohl nach ihrem Objekte wie nach der Art und Weise ihres Zustandekommens von der Sinnlichkeit unabhängig ist. Ebensowenig Anspruch für Wissen zu gelten kann die richtige Vorstellung machen, da durch Ueberredungskünste eine richtige Vorstellung erzeugt werden kann, die darum noch kein Wissen ist. Schließlich fügt auch die zur richtigen Vorstellung hinzukommende Erklärung, einerlei was man unter ihr versteht, nichts hinzu, was jener den Charakter des Wissens verleihen könnte. Diese negative und kritische Behandlung der Frage nach dem Wesen des Wissens im Dialog als Ganzem betrachtet liegt so klar zu Tage, daß es unverständlich ist, wie Steinhart und Susemihl im Theätet eine genetische Entwicklung des Denkprozesses erblicken können. Steinhart (a. a. O. 94) sieht die Aufgabe des Dialogs darin, „den Nachweis zu geben, wie Wahrnehmung und Vorstellung sich nach den notwendigen Gesetzen des Geistes allmählich zum Wissen fortbilden“, und Susemihl (a. a. O. 207) findet „in der letzten Bedeutung des Wortes λόγος bereits, verbunden mit den in die zweite hineingelegten Hinweisungen, das positive Wesen der Erkenntnis ausgedrückt“. Diese Ansicht steht zunächst in offenem Widerspruche zu den Schlußworten des Dialogs selbst, wo Platon den Sokrates die Ergebnislosigkeit der Untersuchung so klar wie möglich aussprechen läßt. Ferner kann die Ansicht, daß die Seele durch immer zunehmende Läuterung und Vergeistigung ihrer Vorstellungen zur Erkenntnis der Wahrheit gelange, nimmermehr aus dem Dialoge selbst als platonisch erwiesen werden, sondern nur durch unberechtigtes Hineintragen von Resultaten aus einer späteren und reicheren Entwicklung der Philosophie in Platons Worte. Das Bestreben, überall einen positiven Kern aus Platons Worten herauszuschälen, treibt diese Erklärer dazu, aus seinen Worten allerlei herauszulesen, wovon eine unbefangene Forschung nichts zu entdecken imstande ist. Dieser Art der Auslegung gebührt im vollen Maße die Zurückweisung, die ihr Schubart (a. a. O. 7), Berkusky (a. a. O. 39 ff.), Bonitz (a. a. O. 91) zuteil werden lassen. Eine andere, weit verbreitete Ansicht sieht zwar nicht im Theätet das Bild des werdenden Denkens, wie Steinhart und Susemihl, setzt aber mit ihnen die fertige Ideenlehre in Platons Theätet als verschwiegen und zurückgehalten voraus und faßt den Dialog als ein Glied innerhalb der Dialoge auf, deren eigentliche Aufgabe darin besteht, in indirekter und analytisch-polemischer Form der Darstellung die Wirklichkeit der Ideen aufzuzeigen und ihre allgemeine Bedeutung zu bestimmen. Besonders Ribbing (Genetische Darstellung der platon. Ideenlehre) hat diese Ansicht mit großem Scharfsinn als richtig zu erweisen gesucht. Er betrachtet als Zweck des Theätet den, „die empirische Erkenntnistheorie aus allen Gesichtspunkten zu analysieren, um dadurch die subjektive Notwendigkeit und Bedeutung der Ideen indirekt aufzuweisen“ (a. a. O. I, 139, Anm. 279). Schmidt (Exegetischer Commentar zu Platos Theätet 83) teilt diese Meinung, wenn er sagt: „Welche Definition gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein; denn da sich in dem Gespräche weder Wahrnehmung noch richtige Vorstellung noch endlich Begriffsbestimmung als genügende Definitionen erweisen, so bleibt als die Plato vorschwebende und seiner Philosophie angemessene keine andere übrig, als eine auf die Idee, d. h. auf die Wirklichkeit des Begriffs oder das ihm zu Grunde liegende wirkliche und wahrhafte Sein gerichtete“. Freilich hat ja Platon in seinen späteren Dialogen der ἐπιστήμη die Welt der Ideen zugewiesen und durch die Lehre von der Wieder-

erinnerung unserer Seele an die in einem früheren Leben geschauten Ideen das ganze erkenntnistheoretische Problem nach seiner Ansicht gelöst. Aber finden wir denn im Theätet überhaupt eine Hindeutung auf eine im Hintergrunde gehaltene verborgene Ideenlehre, oder liegt diese gewissermaßen in der Verlängerung der Linie, die den Gedankengang des Theätet in seinem letzten Teile bezeichnet, sodaß Platon diese Lösung dem Leser überlassen konnte? Mit Recht macht Michelis (a. a. O. 192) darauf aufmerksam, daß das wirkliche Vorkommen der Wörter *εἶδος* und *ἰδέα* im Theätet auf das gerade Gegenteil von einer verschwiegenen Ideenlehre hinweist. Beide Wörter werden im gewöhnlichen Sinne von Art angewandt. Auch 184 D, wo davon die Rede ist, daß die Empfindungen *εἰς μίαν τινα ἰδέαν εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν* zusammenlaufen, also gerade in dem Abschnitte, der den Höhepunkt des Dialogs bezeichnet, haben wir, wie Zeller (a. a. O. 661, Anm. 4) gegen Ritter bemerkt, es nicht mit dem strengeren philosophischen Sprachgebrauch von *ἰδέα* zu thun, sondern mit dem unbestimmteren Sinne dieses Wortes. Zu der Annahme, daß hinter der Negation des Dialoges die abgeschlossene, mit Bewußtsein von Platon zurückgehaltene Ideenlehre stehe, kann man ferner nur gelangen durch Nichtbeachtung des klar zu Tage liegenden polemischen Charakters des ganzen Dialoges. Dieser zeigt sich am deutlichsten in dem Abschnitte 184 B — 187 C, der die positive Widerlegung der aufgestellten Definition von der Wahrnehmung als Wissenschaft enthält. Es muß ein Organ vorhanden sein, so führt Platon aus, womit wir die Unterschiede der verschiedenartigen Sinneswahrnehmungen und damit das ihnen Gemeinsame erfassen. Dies kann kein einzelnes sinnliches Organ sein, sondern es ist die Seele, die das Uebersinnliche durch sich selbst schaut. Wenn Platon sagt, daß die über die einzelnen Wahrnehmungen sich erhebenden Begriffe des Seins, der Identität und der Verschiedenheit, der Aehnlichkeit und der Unähnlichkeit u. s. w. der das allen Dingen Gemeinsame erfassenden Thätigkeit der Seele selbst angehören, so erwarten wir allerdings die weitere Frage, wie denn die Seele zu diesen Begriffen gelange. Platon beantwortet in anderen Dialogen diese Frage durch die Lehre von der Erinnerung an die früher geschauten Ideen. Im Theätet finden wir hiervon keine Spur. Platon begnügt sich an unserer Stelle mit dem Nachweise der Realität einer übersinnlichen Erkenntnis, wodurch eben die Lehre vom Wissen als Wahrnehmung widerlegt ist, und steigt dann wieder hinab in ein Gebiet der Forschung, dem die positive Beantwortung der Frage nach dem Wissensbegriffe viel ferner liegt. Richtig ist es, daß an dieser Stelle die Schranken der Negation durchbrochen sind. Dies geschieht aber nicht durch die Aufstellung der Ideenlehre, wie viele Erklärer anzunehmen geneigt sind, von der wir hier ebensowenig wie im übrigen Dialog eine Spur zu finden vermögen, sondern wir dürfen in dem Abschnitte nur eine Ergänzung des negativen Abweises des Wissens als Wahrnehmung durch den Hinweis auf das im übersinnlichen Gebiete zu suchende Wissen erblicken. Der unbefangene und aufmerksame Leser kann in diesem Abschnitte nicht mit Ribbing (a. a. O. I, 150 ff.) den Nachweis von einem selbständigen und gleichsam reinen oder unvermischten Sein außer dem vielen, veränderlichen und relativ Daseienden erblicken, einem Sein, das den Begriff der platonischen Ideen konstituiert, sondern er wird dort nur die Notwendigkeit der Annahme einer einfachen, immateriellen Seele erwiesen sehen. Die hohe Bedeutung des fraglichen Abschnittes bestreiten wir keineswegs. In treffender Weise erweist Platon hier die Einheit des Bewußtseins durch den Hinweis auf die Thatsache, daß wir verschiedene Wahrnehmungen zu verknüpfen vermögen, und stellt hiermit der materialistischen Weltauffassung ein Hindernis entgegen, das hinweggeräumt zu haben diese noch heute nicht sich rühmen kann. Unser Abschnitt bezeichnet den Höhepunkt des Dialogs insofern, als Platon hier den Boden der reinen Negation verläßt und positiv das Gebiet bezeichnet, auf dem man zur Erkenntnis gelangen kann. Diese positive Darlegung hat aber nur den Zweck, gegen die erste Definition vom Wissensbegriff zu polemisieren, und die ganze Art der Auseinandersetzung verhindert uns, hinter ihr eine weiterentwickelte platonische Philosophie zu sehen. Das hier gewonnene Resultat wird für die Lösung des Problems im Laufe des ganzen Dialogs nicht verwertet.

Wenn in dem Gespräche sowohl Wahrnehmung als richtige Vorstellung als auch Begriffsbestimmung als unzureichende Definition des Wesens der Erkenntnis erwiesen werden, so werden wir damit durchaus nicht mit Notwendigkeit auf die platonische Ideenlehre verwiesen: Die ganze Anlage des Gespräches enthält auch nicht die geringste Hinweisung darauf, daß der Leser selbst die Frage durch die Ideenlehre in Verbindung mit der Lehre von der *ἀνάμνησις* lösen könne. Es ist undenkbar, daß Platon dem Leser die Beantwortung durch eine Lehre überlassen konnte, die er selbst in späteren Dialogen ausgeführt und begründet hat. Trotzdem daß es im Dialoge nicht an gelegentlichen Hindeutungen fehlt auf das von Wahrnehmung und Vorstellung durchaus verschiedene Objekt des Wissens — hierzu rechne ich besonders die Frage des Theodoros 169 A, ob in Beziehung auf Sätze der Mathematik seine, des Mathematikers Ansicht nicht mehr Anspruch auf Gültigkeit habe als die eines jeden anderen, ferner die Schilderung des Philosophen 175 C, dessen Gedanken auf die Betrachtung der Gerechtigkeit an sich u. ä. gerichtet seien, schließlich noch besonders den Erweis der von den sinnlichen Wahrnehmungen unabhängigen Thätigkeit der Seele 184 B — 187 C — trotz dieser gelegentlichen Hindeutungen auf die Ideen als Objekt und Inhalt des Wissens, die für das Problem nicht verwertet werden, bleiben Tendenz und Resultat des Dialogs doch immer negativ, und wir haben kein Recht zu der Annahme, daß durch die negative Kritik auch eine positive Erklärung über das Wesen des Wissens in Platons Sinne gegeben sei. Bei dieser Ansicht können wir zwar nicht eine so reiche Ausbeute an philosophischem Gehalte aus diesem Dialoge gewinnen, wie dies andere Erklärer vermocht haben, wir glauben aber damit die platonischen Gedanken und nur diese wiedergegeben zu haben, ohne uns auf das Gebiet bloßer Vermutungen verloren zu haben.

Man darf nicht behaupten, daß durch diese Annahme einer bloß negativ-kritischen Bedeutung des Dialogs sein wahrer Wert verkannt werde, und darf jene Bedeutung nicht als etwas Geringes herabsetzen. Zur Begründung einer Philosophie, die im Gegensatze zu anderen aus früheren Zeiten übernommenen, zu Platons Zeit geltenden oder in seiner Zeit aufgestellten Philosophemen stand, war die Kritik der entgegengesetzten Anschauungen unbedingt notwendig, ehe die positive Darlegung der eigenen Theorie erfolgen konnte. Außerdem fehlt es im Dialog selbst nicht an Aeußerungen, mit denen Platon die Bedeutung der Kritik gegen den Vorwurf der Inhaltslosigkeit sichern will. Bereitet schon der letzte Teil der Schilderung der sokratischen Mäeutik (151 C — D) aufs deutlichste auf ein nur negatives Resultat der Untersuchung vor, so finden wir 187 A (*τοσοῦτόν γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν ἐν αἰσθήσει τὸ παράπαν*), 187 C (*ἢ εὑρήσομεν ἐφ᾽ ὃ ἐρχόμεθα, ἢ ἧττον οἰησόμεθα εἰδέναι ὃ μηδαμῇ ἴσμεν· καίτοι οὐκ ἂν εἴη μεμπτὸς μισθὸς ὁ τοιοῦτος*), 187 E (*κρεῖττον γάρ που σμικρὸν εὖ ἢ πολὺ μὴ ἱκανῶς περᾶναι*) und 210 C (*ἐὰν τοίνυν ἄλλων μετὰ ταῦτα ἐγκύμων ἐπιχειρῇς γίγνεσθαι, ὦ Θεαίτητε, ἐάν τε γίγνῃ, βελτιόνων ἔσει πλήρης διὰ τὴν νῦν ἐξέτασιν, ἐάν τε κενὸς ᾖς, ἧττον ἔσει βαρὺς τοῖς συνοῦσι καὶ ἡμερώτερος σωφρόνως οὐκ οἰόμενος εἰδέναι ἃ μὴ οἶσθα*) nachdrücklich gesagt, wie Wichtiges schon damit gewonnen sei, daß man festgestellt habe, was man nicht für Wissen halten dürfe.